

Theodor W. Adorno

Dialettica negativa

Introduzione e cura di Stefano Petrucciani

Nuova edizione



Biblioteca Einaudi

Theodor W. Adorno

Dialettica negativa

**Introduzione e cura di Stefano
Petruciani**

Einaudi

Un pensiero sul margine del paradosso

1. Misurare oggi il lascito teoretico della *Dialettica negativa* di Adorno, la permanente e quindi anche attuale validità delle indicazioni che se ne possono trarre, è operazione tutt'altro che semplice; sarebbe irresponsabile non riconoscerlo da parte di chi si accinge appunto a tentarla. Le difficoltà che si frappongono a un tentativo di questo genere sono di vario tipo: la oggettiva complicazione e oscurità del testo¹; la scarsa quantità di contributi critici pertinenti, mentre abbondano invece le letture che si limitano a ripetere o a mimare i concetti adorniani e quelle che li liquidano frettolosamente; infine, il mutamento del panorama filosofico, con la conseguente difficoltà di collocare le posizioni di Adorno in un orizzonte teorico come quello odierno, profondamente trasformato rispetto all'epoca in cui la *Dialettica negativa* venne pensata e scritta. Se è vero, come pensava Adorno, che la verità ha un nocciolo temporale, non si può fare a meno di dedicare qualche riflessione al contesto teorico rispetto al quale Adorno prendeva posizione, e a ciò che radicalmente lo distingue dall'orizzonte di discussione attuale.

Per dirla in modo molto semplice, il bersaglio polemico di Adorno era costituito da filosofie «forti», corredate da solide pretese di incontrovertibilità: termine di riferimento costante è infatti, in primo luogo, la tradizione dell'idealismo tedesco; ma il confronto critico più deciso, la polemica più netta, è rivolta da un lato contro uno Heidegger visto come restauratore dell'ontologia, dall'altro contro la filosofia scientifica o analitica quale si era andata sviluppando fino agli anni Cinquanta; contro una filosofia cioè che pretendeva di possedere un concetto chiaro e rigoroso del metodo e della conoscenza, e che se ne serviva per mettere al bando altre forme di esperienza filosofica bollate come arbitrarie, parapoetiche, prive di ogni criterio di controllabilità.

Ora, se si volesse tracciare, a quasi quarant'anni di distanza, un consuntivo delle battaglie teoretiche che Adorno aveva ingaggiato

con la *Dialettica negativa*, sui diversi fronti che qui sopra abbiamo sommariamente ricordato, si dovrebbe dire che, per un verso, la battaglia è stata vinta su tutta la linea, o meglio è stata vinta anche troppo: le alte pretese della filosofia analitica da un lato e della neo-ontologia dall'altro sono state ampiamente ridimensionate, l'ideale della filosofia scientifica e metodica si è alquanto ammorbidito se non proprio dissolto, mentre il lascito heideggeriano è passato in una ermeneutica sempre più estenuata. L'arroganza del pensiero identitario, bersaglio principe della critica adorniana, ha lasciato il posto a quella che senza forzature si potrebbe definire una coscienza del limite e della «precarietà» del pensiero filosofico, sensibile all'autocritica del concetto. Ma questa autocritica, in alcune delle sue forme più diffuse, si è spinta anche molto al di là di ciò che Adorno intendeva, e ha finito per abbandonare anche quella stringenza e quel rigore del pensiero che Adorno voleva a ogni costo salvare, mettendo capo a una filosofia come infinito gioco delle interpretazioni, come mera conversazione non concludente e non vincolante.

Se quindi, da questo punto di vista, Adorno sembra aver avuto ragione, in modo ambiguo, al di là di ciò che avrebbe desiderato, da un'altra prospettiva il suo pensiero sembra invece caduto in una sorta di opaca inattualità: la sua intenzione più propria, la volontà di fondere in modo assolutamente intrinseco la critica delle categorie filosofiche con la critica della società, la decostruzione del pensiero d'identità con lo svelamento dei rapporti di dominio, potrebbe sembrare allo sguardo dell'oggi un programma teorico congelato in una sorta di intransigente obsolescenza, nobile ma irrecuperabile testimonianza di un pensiero critico-radicale legato a un'epoca ormai tramontata. Se le cose stiano effettivamente così, è quanto ora proveremo a verificare. Lasciandoci guidare da una convinzione precisa: che in filosofia ciò che più importa non sono i contesti culturali, ma il dispositivo teorico che si riesce a mettere in campo. Perciò è alla scomposizione e ricostruzione del dispositivo teorico adorniano che ora dovremo dedicarci, cercando di comprenderne i meccanismi interni e di misurarne la tenuta e la consistenza concettuale.

2. «Poiché l'ente non c'è immediatamente, ma solo in quanto è passato attraverso il concetto – si legge in un passo centrale della

Dialettica negativa –, si dovrebbe iniziare dal concetto, non dalla mera datità». Come ogni filosofia consapevole di sé, anche la dialettica adorniana non può non prendere le mosse da una ricognizione di quella struttura categoriale che costituisce la robusta trama su cui si intesse ogni nostro pensiero, giudizio, asserzione. Al centro di questa struttura, nel cuore dell'articolazione del logos, Adorno colloca la categoria dell'identità: «Pensare significa identificare». Non c'è pensiero, come non c'è discorso, che non presupponga l'identità, nell'articolazione dei significati che questa categoria assume: in primo luogo come unità della coscienza personale, dell'io che kantianamente, come «io penso», «si mantiene identico in tutte le sue esperienze». Quindi come universalità di quell'identico io in ogni coscienza pensante: non c'è l'io senza i molti io. E infine come identità del pensato, dell'oggetto: pensare qualcosa significa appunto identificarlo come quel certo qualcosa, che si mantiene identico come oggetto dei giudizi che lo concernono, nel mutare delle attribuzioni che gli si riferiscono.

Come non c'è pensiero senza identità, così non c'è giudizio che non sollevi una pretesa di verità: in qualsiasi modo la si voglia intendere, l'idea di verità è ovviamente implicata in ogni affermazione; e costituisce pertanto una dimensione di quel tessuto categoriale che sottende ogni nostro attuale pensare e giudicare. L'identità, il concetto, la verità e insomma tutto il tessuto di categorie che a partire da qui si potrebbe sviluppare (e che Adorno non ha molto interesse a indagare sistematicamente, perché altro è il suo obiettivo) ha una peculiare forza di resistenza della quale possiamo facilmente accertarci: essa si dà a vedere nella circostanza per cui anche chi volesse pensare «contro» queste categorie (e sarà questo in una certa misura il caso di Adorno, come vedremo) non potrebbe farlo che servendosi di esse, cosa di cui Adorno è perfettamente consapevole: la critica del concetto non può avvalersi che di concetti, la negazione dell'idea di verità pretende di essere una «vera» negazione, la critica dell'identità è possibile in quanto innanzitutto la identifica come tale. La struttura categoriale, perciò, è in un qualche senso «inaggirabile»: si ripropone anche quando si tenta di svolgerne la critica, di tirarsene fuori.

Ecco dunque la questione filosofica che questa situazione solleva: come dobbiamo intendere questa inaggirabile struttura della

pensabilità in generale alla quale non possiamo sottrarci (se non con un gesto paradossale come quello del barone di Münchhausen)?

3. La filosofia della grande tradizione idealistica dispone di una risposta netta a questa domanda: essa enuclea l'elemento categoriale e ne postula il primato rispetto a ciò che da esso è reso possibile, lo celebra come la realtà nel senso più pieno ed enfatico contrapponendolo al mutevole e al temporale che ha uno statuto d'essere più debole e incerto. L'idea platonica, la sostanza aristotelica, lo spirito hegeliano incarnano appunto la vera realtà, che è il Primo, la forma, il sovratemporale, il sottratto al mutamento, a cui si contrappone ciò che è reale solo in senso più debole, il derivato, la materia, il temporale, il diveniente. La metafisica – questo è uno dei punti fondamentali su cui Adorno insiste nelle lezioni che dedica a questo concetto², e che si connettono strettamente al lavoro di elaborazione della *Dialettica negativa* – è appunto il tentativo di pensare la mediazione tra queste due dimensioni: quella della struttura categoriale inaggirabile e sottratta al divenire, e quella del mondo fenomenico molteplice, cangiante e corruttibile, che solo grazie al concetto, alla struttura categoriale, può essere pensato e ordinato.

D'altra parte, ogni filosofia che si muova lungo queste linee, secondo Adorno, è necessariamente idealismo, perché l'elemento che viene posto come Primo o come vero (anche qualora fosse, per esempio, la materia) è necessariamente concetto, e quindi è perfettamente consequenziale che il concetto o lo spirito vengano spacciati come l'unica vera realtà.

Alla metafisica si oppone, come suo contro-polo, la secca negazione di essa che possiamo trovare, per esempio, nell'opera di Nietzsche: l'apparato categoriale con cui comprendiamo il mondo, identità concetto verità, non sarebbe altro che una gigantesca finzione, uno strumento di sistematica quanto inevitabile falsificazione della realtà, al quale dobbiamo credere perché ci aggrappiamo a esso nella nostra quotidiana lotta per l'autoconservazione.

4. Una delle caratteristiche fondamentali della dialettica, che passa in Adorno da tutta la grande tradizione di Platone, Kant e Hegel, è il modo in cui essa si atteggia di fronte alla antitesi, alla contraddizione tra due diversi punti di vista (in questo caso, il

punto di vista della metafisica e quello della sua negazione). Proprio della dialettica è non cercare di difendere una tra le due posizioni in campo (ogni arroccamento in filosofia è sempre perdente, sostiene Adorno), ma al contrario mettere a frutto l'antitesi, colta nella sua necessità, per penetrare più a fondo nella «cosa stessa».

La critica della metafisica, perciò, pur nella sua ingenuità filosofica, non può essere trascurata perché va nella direzione che anche Adorno percorrerà al fine di mettere a fuoco un punto fondamentale: l'elemento primo, a priori, categoriale, celebrato dalla grande tradizione filosofica, non possiede, se lo si scruta con attenzione, quei caratteri che pretende di avere e che la tradizione gli attribuisce. L'idea stessa del Primo, come Adorno aveva chiarito in modo molto limpido già nella *Metacritica della gnoseologia*³, rimanda per definirsi a un secondo, a un derivato: ma allora il suo primato cade, perché il primo è ciò che per costituirsi ha bisogno d'altro, e quindi non è primo ma al contrario è esso stesso un derivato. L'essere non si pensa senza l'ente, la forma senza la materia, il concetto senza ciò a cui si riferisce – il tema è ampiamente sviscerato nella prima parte del capitolo su «Concetto e categorie». Lo stesso «io penso» kantiano, l'unità sintetica originaria dell'appercezione, presuppone in realtà, come si vede ancora chiaramente nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, un momento temporale, l'unificazione dell'esperienza ricordata: la temporalità è dunque, contraddittoriamente, condizione di ciò che pretende alla apriorità⁴.

La dialettica adorniana perciò (ma fin qui era arrivata anche la dialettica hegeliana) mostra che il singolo momento è contraddittorio in quanto pretenda di isolarsi dalle sue mediazioni: come in Hegel, la determinazione isolata come se non avesse bisogno del suo contro-polo si contraddice perché, se la scrutiamo attentamente, emerge il rimando a quell'altro che essa pretende di fondare e che invece, da parte sua, la fonda⁵. La dialettica è la consapevolezza che ogni momento è in sé mediato, che si costituisce nella sua natura più intrinseca attraverso il rimando all'altro, a ciò che esso non è⁶.

La consapevolezza della mediazione, però, se la si prende sul serio,

ci porta oltre Hegel e oltre l'idealismo: se l'elemento statico, sovraordinato, categoriale, dipende per il suo stesso costituirsi dalla materia, dal contenuto, dal mutevole, allora anche la pretesa della sua invarianza, fissità, intrascendibilità deve cadere: «l'aconcettuale indispensabile al concetto ne smentisce l'essere in sé e lo muta». Abbiamo perso ogni solido terreno sotto i piedi ed entriamo in quel campo aperto della dialettica che, come scrive Adorno, provoca fatalmente le vertigini.

5. Il ragionamento che fin qui abbiamo percorso può dunque svolgersi, da qui in avanti, solo tenendosi, per così dire, sempre sul margine del paradosso: ed è questo uno dei motivi non solo della complessità, ma anche del carattere irritante, che il filosofare adorniano qualche volta sembra assumere.

Abbiamo raggiunto la consapevolezza che il momento categoriale è mediato dall'empirico, senza cui non sarebbe, così come l'elemento empirico è mediato da quello categoriale, senza il quale sarebbe impensabile: ora si tratta però di svolgere questa indicazione, di cogliere la natura e le implicazioni di questo passaggio che ha detronizzato ogni elemento invariante e primo. Si tratta innanzitutto di percorrere nei due sensi il nesso al quale siamo pervenuti.

A questo proposito, una delle tesi più peculiari di Adorno, che lo porta appunto oltre la dialettica di Hegel, è che la mediazione ha natura asimmetrica. La riflessione sul rapporto tra la struttura categoriale e il suo contenuto viene svolta in Adorno ragionando sul tema, che in sostanza è il medesimo, soggetto-oggetto (tanto in *Dialettica negativa*, quanto nel breve saggio dedicato proprio a questa polarità)⁷. «L'oggetto può essere pensato solo dal soggetto, ma rimane sempre, nei suoi confronti, un Altro; il soggetto è invece sin dall'inizio anche oggetto in base alla sua costituzione. Il soggetto non è pensabile senza l'oggetto nemmeno idealmente; l'oggetto senza il soggetto invece sí. Fa parte del senso della soggettività, essere anche oggetto; non invece del senso dell'oggettività, essere soggetto». «Mediazione dell'oggetto significa che non è lecito ipostatizzarlo dogmaticamente, staticamente, ma che è conoscibile solo nel suo intreccio con la soggettività; mediazione del soggetto vuol dire che il soggetto senza il momento di oggettività sarebbe

letteralmente niente». Questo è ciò che Adorno chiama «primato dell'oggetto» e che rintraccia già nella ostinata difesa kantiana della cosa in sé; esso significa che la mediazione dei due poli non è perfettamente bilanciata, ma che, per così dire, pende da un lato. D'altra parte, com'è ovvio, il primato dell'oggetto è a sua volta «raggiungibile solo per la riflessione soggettiva», e quindi è un momento del percorso dialettico, non una nuova invariante adialettica, come invece era nel materialismo volgare. Mediazione asimmetrica è dunque il senso che deve darsi in Adorno alla vecchia parola materialismo; il tentativo che egli compie, quindi, è piuttosto quello di una mediazione di idealismo e materialismo, dove però i due termini mostrano di non avere lo stesso peso⁸.

6. La consapevolezza della mediazione, però, ed ecco l'altro aspetto peculiare della riflessione adorniana che si connette al primato dell'oggetto, è tutto meno che un punto d'arrivo: al contrario, è fondamentalmente una indicazione di lavoro, l'urgenza di studiare in concreto le molteplici mediazioni attraverso le quali soggetto e oggetto si costituiscono reciprocamente; perché, come abbiamo visto, non c'è oggetto che, in quanto conosciuto, non sia soggettivamente mediato, così come non c'è soggetto che non sia costituito attraverso il processo oggettivo delle sue mediazioni. Ed è questo secondo lato che la tradizione filosofica ha trascurato e che perciò ha bisogno di più urgente analisi; un'analisi che dovrebbe condurci a comprendere perché la tradizione filosofica ha ipostatizzato la mediazione soggettiva, e perché a essa si è contrapposta per lo più una negazione astratta (materialistico-dogmatica, riduzionistica, relativistica) e quindi contraddittoria non meno di quanto lo sia l'ipostasi del logos che ha caratterizzato la tradizione idealistica.

Qui, quando si parla cioè non tanto della struttura della mediazione, quanto del suo articolarsi concreto, Hegel torna di nuovo utile. Mentre Kant ha mostrato, da un lato, che il mondo oggettivo non sarebbe quello che è senza la prestazione ordinatrice del soggetto, Hegel dall'altro lato (soprattutto nella prima *Filosofia dello spirito* e nella *Fenomenologia*), ha fatto vedere come l'autocoscienza si costituisca attraverso un processo oggettivo, come essa presupponga il nesso sociale tra le diverse autocoscienze che si concreta nella loro interazione mediata attraverso il lavoro, il

linguaggio e le norme sociali. I concetti non sono pensabili senza linguaggio, né il linguaggio senza società. Perciò l'apparato categoriale, che per un verso concostituisce il mondo oggettivo, per altro verso è esso stesso costituito da altro, è qualcosa di storicamente divenuto.

7. A questo punto si dà a vedere una circostanza che potrebbe sembrare abbastanza paradossale: Adorno giunge, attraverso l'esame ravvicinato della teoria della conoscenza dell'idealismo tedesco, a elaborare una prospettiva che, caratterizzata da una sorta di circolarità, potrebbe essere avvicinata a quella cui è pervenuta, per tutt'altra strada, l'epistemologia post-positivistica della complessità: le strutture della conoscenza che costituiscono categorialmente il mondo oggettivo devono essere pensate per altro verso come una parte di questo mondo oggettivo, divenuta e condizionata: mente e realtà, uomo e mondo si costituiscono reciprocamente⁹. La conoscenza si muove sempre dentro questo processo circolare e proprio per questo non le è dato mai di attingere un punto archimedeo assolutamente fermo né un punto d'arrivo assolutamente indiscutibile.

Per esempio: la ricostruzione del plesso di mediazioni oggettive che costituiscono la soggettività (quello che Adorno chiama la *Urgeschichte der Subjektivität* e che era il tema della *Dialettica dell'illuminismo*), è possibile a sua volta solo avvalendosi di quelle stesse categorie di cui si vogliono ricostruire le mediazioni costitutive. Non dispone quindi di un punto di vista esterno al processo, di uno «sguardo da nessun luogo» da cui affisararlo. Al contrario, è un momento del processo che analizza, e proprio per questo non può essere mai una costruzione completa, esaustiva, e pienamente trasparente a se stessa. Per dirla nel linguaggio delle teorie della complessità, l'osservatore che con i suoi strumenti teorici si costruisce un mondo è a sua volta parte del mondo, da cui dipendono la sua costituzione, i suoi strumenti e quindi anche la visione che egli costruisce¹⁰.

Ma lo stesso concetto lo si potrebbe esprimere altrettanto bene nel linguaggio dell'ermeneutica (e non è un caso, perché le epistemologie più raffinate fanno cadere barriere che ancora al tempo di Adorno sembravano piuttosto solide): il linguaggio

mediante il quale parliamo del mondo è a sua volta un pezzo di mondo, costituito e divenuto; ma la riflessione sul processo di costituzione del linguaggio non può compiersi che nel medium del linguaggio, e perciò questo non è oggettivabile come qualcosa che si possa conoscere da un punto di vista esterno, ma è qualcosa che residua sempre alle spalle della teoria come un alcunché di cui essa non dispone, e che perciò la costringe a prendere coscienza del suo limite.

8. La consapevolezza delle molteplici mediazioni attraverso cui si è costituito quell'apparato categoriale del quale non possiamo fare a meno ha bisogno però di essere articolata, entrando più a fondo nei contenuti. Se, attraverso un percorso stringente di pensiero, giungiamo a dire che le strutture della soggettività sono socialmente mediate, non possiamo fermarci qui, ma dobbiamo entrare nella concreta articolazione di queste mediazioni. Dobbiamo chiederci perciò dentro quale società, dentro quale rapporto natura-società, si costituiscono le categorie con le quali pensiamo la natura e la società. Se il pensiero è socialmente mediato, da quale società, da quale forma del nesso sociale? Quali limiti pone al pensiero il processo della sua costituzione? Bisogna pertanto entrare in quel campo di riflessioni che era stato sviluppato in modo più ampio nella *Dialettica dell'illuminismo*. Per inciso: se si vuole capire Adorno, *Dialettica negativa* e *Dialettica dell'illuminismo* vanno lette insieme: l'autore ha sempre visto tra le due opere una forte unità di pensiero, e sono condannate a fallire le interpretazioni della *Dialettica negativa* – e sono molte – che non ne tengono conto.

Ora, la tesi della *Dialettica dell'illuminismo* è che gli apparati categoriali (identità e differenza, concetto e classificazioni, principio di causalità ecc.) devono soddisfare l'imprescindibile esigenza di consentire agli uomini di dominare la natura per sopravvivere in essa; se non avessero funzionato in questo senso, non ci sarebbe la specie e neanche noi saremmo qui a parlarne.

A differenza degli animali, però, gli uomini si mantengono in vita grazie a processi di lavoro sociale: il loro ricambio organico con la natura è mediato dal contesto di una cooperazione governata non tanto da regolazioni istintive, quanto da norme. Su questo punto, la tesi di *Dialettica dell'illuminismo*, ripresa in *Dialettica negativa* come

in tutti i testi importanti di Adorno, è che, per quanto si voglia spingere indietro lo sguardo fino alle recondite origini della storia dell'uomo, la cooperazione sociale si è data sempre nelle forme del dominio e dell'antagonismo: il dominio sulla natura è stato reso possibile dal dominio di uomini su altri uomini e da quello degli individui sulla propria natura interna. Per dirla con le limpide e, si vorrebbe dire, inoppugnabili parole di Horkheimer: «La maggioranza degli uomini ha sempre lavorato sotto la guida e il comando della minoranza, e a questa dipendenza si è sempre accompagnata un'esistenza materiale peggiore»¹¹. Per quanto concerne questa tematica, però, i testi dell'ultimo Adorno, da *Dialettica negativa* alla lunga *Introduzione*¹² al dibattito con Popper sulla natura delle scienze sociali, arrecano una significativa novità: che le società umane siano state sempre segnate da forme di dominio e di antagonismo è, per Adorno, una constatazione. Che il dominio sugli uomini sia stato *necessario* per consentire il dominio sulla natura e l'autoconservazione della società è invece un'ipotesi, rispetto alla quale Adorno assume un atteggiamento dubitativo e problematico: se la riproduzione della società attraverso l'antagonismo sia stata un'assoluta necessità storica oppure no – dice Adorno nelle lezioni sulla storia¹³ in cui espone i temi del capitolo «Spirito universale e storia naturale» della *Dialettica* – è questione che bisogna lasciare aperta. Marx aveva derivato l'antagonismo dalla necessità economica per poterlo superare con essa (e così aveva costruito in modo troppo idealistico una storia tutta governata dalla necessità), ma per Adorno bisogna contemplare anche altre ipotesi, e cioè che il dominio sociale sia il frutto di uno sviluppo contingente, che avrebbe anche potuto essere diverso, o addirittura sia una sorta di eredità ricevuta dalla storia naturale che la storia degli uomini ha continuato sempre a trascinarsi dietro. Si possono costruire molte ipotesi attorno a questo tema; ma ciò che non è ipotetico, per Adorno, è che dominio e antagonismo hanno segnato fin qui la storia umana (che solo grazie agli antagonismi si è sviluppata – qui Adorno riprende completamente il Kant del saggio *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*). Essa è dunque storia di subordinazione del lavoro materiale, separato e inferiore rispetto a quello intellettuale, e di soggezione della gran maggioranza degli individui alla norma sociale come a una norma estranea, eteronoma, nella quale non ritrovano se stessi. Questa eteronomia si conferma e si

pietrifica nel principio di scambio che vige nella moderna società di mercato, una legge tanto più ferrea quanto più impersonale che regola la competizione di ognuno contro tutti (una competizione dove peraltro i concorrenti non combattono mai ad armi pari) e con la quale si perpetua fin dentro la società più progredita e opulenta la darwiniana lotta per l'esistenza.

9. Ma il fatto che gli individui, che dopotutto sono il vero soggetto della società (che è sempre anche il prodotto delle loro azioni e interazioni) la incontrino con questo volto contraddittorio (siamo noi e non siamo noi, ci consente di riprodurre la nostra vita, ma solo al prezzo di sottometterci a una legge eteronoma) non è questione che possa essere confinata dentro la critica sociale. Essa si riverbera piuttosto sulle forme della loro ragione. La società stessa è ragione e antiragione: ragione, perché tramite le leggi della sua universale connessione funzionale si conserva la vita di tutti. Antiragione perché la si conserva solo al prezzo della dipendenza da una legge estranea, della perpetua riproduzione del privilegio, dell'antagonismo che cova sempre dentro di sé il germe della catastrofe, della ricaduta nella barbarie e nella violenza cieca di cui Auschwitz ha mostrato la non superata presenza. La tesi di Adorno è che questo antagonismo si riverbera nelle antinomie della filosofia e della teoria della conoscenza, che non si capiscono e non si spiegano se non si fa riferimento a come la società sia al tempo stesso ragione e antiragione. La figura concettuale in cui tutto ciò si esprime nel modo più profondo, e quasi già si decifra, è per Adorno il soggetto trascendentale kantiano. «La società è sia un insieme di soggetti che la loro negazione». «Quella loro ragione che, inconsapevole come il soggetto trascendentale, istituisce l'identità tramite lo scambio resta incommensurabile ai soggetti, ridotti da essa all'uguale denominatore: ecco il soggetto come nemico del soggetto. L'universalità prioritaria è vera e non vera; vera, perché forma quell'"etere" che Hegel chiama spirito; non vera, perché la sua ragione non è ancora tale, la sua universalità è il prodotto dell'interesse particolare». Il soggetto trascendentale, dunque, può essere decifrato come «la società inconsapevole di se stessa»; ma è una inconsapevolezza le cui radici dovrebbero esserci ormai chiare: «Da quando il lavoro spirituale si è diviso da quello fisico all'insegna del dominio spirituale, della giustificazione del privilegio, lo spirito scisso dovette rivendicare, con l'esasperazione

della cattiva coscienza, proprio quella pretesa di dominio che deduce dalla tesi del suo primato e originarietà, e perciò sforzarsi di dimenticare da dove viene la sua pretesa, se non vuole decadere».

Conviene chiarire ancora per un momento questa situazione concettuale. La ragione nasce socialmente nel rapporto tra gli uomini e si ipostatizza perché questo rapporto è contraddittorio: la società è il terreno della ragione ma anche la sua negazione. L'esaltazione idealistica del primato dello spirito e del concetto incorre nelle contraddizioni che abbiamo visto in quanto non riconosce, nel suo operare astrattivo, che spirito e concetto sono soltanto un momento mediato della prassi umana, senza la quale non sarebbero neppure pensabili. Separandoli da questa ed elevandoli ad assoluto l'idealismo per un verso celebra il privilegio dello spirito sul lavoro materiale, che è altamente solidale con l'ordine sociale vigente e le sue gerarchie, ed è anche un autoincensamento del filosofo stesso. Ma, sebbene sia in questo senso chiaramente ideologica, l'ipostasi del sistema categoriale registra anche a suo modo una verità, la verità per cui la società si mantiene in vita tramite una razionalità che è trascendente ai soggetti e che è in un certo senso più reale, perché pesa di più, di ogni individuo empirico. «L'ideologia dell'essere in sé dell'idea è così potente, perché è la verità, ma è quella negativa; diventa ideologia nel suo rovesciamento affermativo».

Riconducendo la realtà allo spirito o alla ragione la filosofia idealistica per un verso celebra in qualche modo l'ordine sociale dato; d'altra parte essa entra, seppure ambiguamente, cioè senza l'ardire teorico di sfidarlo apertamente, anche in rotta di collisione con esso. Spingendo fino al massimo la pretesa di identificare ragione e realtà, che è in germe già nel provvidenzialismo storico di Kant e diventa esplicita in Hegel, si finisce senza volerlo per mettere in risalto l'insostenibilità di questa identificazione, e quindi per tradire la verità nascosta, e cioè che la ragione non compenetra la realtà e che la realtà non è ragione. Identificando ragione e realtà si afferma che così dovrebbe essere, anche se non è. L'ipostasi del logos separato dagli uomini reali tradisce l'arcano che la vita degli uomini reali non è ancora conforme a ragione, che universale e particolare non sono conciliati.

10. A questo punto abbiamo disposto tutti i pezzi sulla scacchiera e possiamo anche tentare di dare una risposta alla domanda: cosa significa «dialettica negativa»? Il pensiero di Adorno è *dialettico*, conformemente a tutta la tradizione e in modo particolare alla lettura hegeliana della dialettica, in quanto mostra come la determinazione separata (in questo caso l'identità, la struttura categoriale, il soggetto) incorra in contraddizioni finché pretende di mantenersi nella sua separatezza, nella sua presunta autosussistenza ontologica; e come non la si possa comprendere se non ripercorrendo tutto l'arco delle sue mediazioni. Questo percorso però ci mostra che la ragione si costituisce come momento di una totalità sociale antagonista; la totalità non è dunque il punto d'approdo, ma è ancora una totalità lacerata dalla contraddizione, in quanto la ragione che con essa si costituisce lo fa nella forma della separazione e dell'astrazione: la ragione resta limitata e parziale perché non si attua nel mondo sociale e la società resta inadeguata al suo concetto perché non si lascia compenetrare dalla ragione.

La dialettica è *negativa*, quindi, perché ha la consapevolezza che anche l'intero che essa sviluppa negando l'autosussistenza delle determinazioni particolari è ancora il non vero; è ancora segnato dalla contraddizione. «La forza dell'intero, agente in ogni singola determinazione, non è solo la sua negazione, bensì anche il negativo, il non vero». Recuperando la tematica kantiana dell'Idea, intesa come «segno negativo», la dialettica adorniana rifiuta di porre la conciliazione come realizzata e giunge per l'appunto a formulare una conclusione negativa: il mondo degli uomini non è (ancora) un mondo secondo ragione. «Se l'intero è il bando, il negativo, allora anche la negazione delle particolarità, che ha la sua somma in quell'intero, resta negativa. Il positivo in lei potrebbe essere solo la negazione determinata...»

Così intesa, peraltro, la dialettica negativa resta legata alle sue antiche radici dialogiche: è la critica, che si compie nel medium del linguaggio, di determinate interpretazioni del mondo, che la tradizione le consegna: non trapassa in metafisica o in ontologia, ma resta operazione critico-discorsiva.

11. Negativa, però, la dialettica adorniana lo è anche in un senso

ulteriore: nel senso, cioè, per cui questa negazione si riverbera come autocritica sulla dialettica stessa. Osserviamo questo momento più da vicino. In quanto la dialettica negativa afferma la contraddittorietà e la non-razionalità della realtà data, solleva con questa affermazione una pretesa di verità. Come si rapporta dunque, bisogna ora chiedersi, la dialettica negativa al suo stesso statuto di verità? È vero, come è stato osservato, che Adorno, per la logica del suo stesso discorso, non può sottrarsi alla conclusione di affermare la verità della dialettica, e quindi è incoerente se considera la dialettica non un positivo, ma semplicemente la logica dello stato falso, che sarebbe superata con esso?¹⁴.

La mia impressione, a questo proposito, è che, per giudicare sullo statuto di verità della dialettica negativa, si debba però stare attenti a non assumere, estrinsecamente, un concetto di verità statico o astorico che non è quello che alla dialettica adorniana appartiene. Per Adorno la verità, o meglio la verità filosofica, ha un nocciolo temporale e un significato critico: non c'è verità al di fuori del compimento stringente di ogni determinato passaggio dialettico, non c'è verità che non sia negazione determinata. Solo nel senso della negazione determinata è possibile dirimere la controversia tra assolutismo e relativismo. «La filosofia – si legge in un bel passo di *Terminologia filosofica* – è sempre una sorta di processo razionale di revisione e correzione della razionalità». Essa perciò si potrebbe definire, prosegue Adorno, come «il movimento dello spirito la cui intenzione propria e peculiare è la verità, senza che essa possa supporre di possedere questa verità come qualcosa di pronto e definitivo, contenuto in una delle sue proposizioni particolari o in un'altra forma immediata qualsiasi»¹⁵. È vero che ogni punto d'approdo del procedimento dialettico solleva necessariamente per sé un'incondizionata pretesa di verità¹⁶, ma è altrettanto vero che questa pretesa non resiste alla critica, e ha quindi la sua verità solo nella funzione di pungolo critico del pensiero, che non è mai adeguato a quel concetto di incondizionato (verità incondizionata) che gli balena davanti in una sorta di apparenza trascendentale. La filosofia insomma è unità di stringenza e di apertura, dove ogni singolo passaggio dialettico è decidibile mentre «i problemi della filosofia nella sua totalità non sono però decisi»¹⁷.

È alla luce di queste considerazioni che va discussa la questione

dello statuto di verità della dialettica negativa. La critica adorniana della realtà data è una critica che si avvale della sua stessa pretesa di logicità e razionalità per ritorcergliela contro: lavora, quindi, con lo stesso apparato categoriale del pensiero identitario che sottopone a critica. In questo senso Adorno può definirla come «l'ontologia dello stato falso»¹⁸, come l'«autocoscienza della connessione d'accecamento oggettiva», che in quanto tale non è a esso sottratta. Essa resta «legata alle categorie supreme della filosofia dell'identità, come suo punto di partenza. In questo senso resta anch'essa falsa, legata alla logica dell'identità, resta essa stessa quello contro cui viene pensata».

La dialettica negativa si avvale, per criticarlo, dello stesso apparato categoriale che è oggetto della sua critica. Ma questo apparato categoriale, come si è appunto mostrato, è tanto inaggirabile e valido¹⁹, quanto inestricabilmente legato con il dominio sulla natura e sugli uomini. Ci si presenta quindi con un doppio volto: è tanto ciò che consente all'individuo di pensare e alla specie di riprodursi, quanto il blocco, la prigionia²⁰ che prestruttura l'orizzonte del pensabile e ne segna il limite. Dal momento in cui non lo si assolutizza più, e lo si articola nelle mediazioni di dominio che lo costituiscono, lo si deve pensare a un tempo come ciò che *apre*, che ci consente di avere un mondo, e come ciò che dischiude il mondo in una specifica prospettiva (quella del controllo su di esso), e quindi limita. Anche da un punto di vista heideggeriano o ermeneutico, forse, sarebbe accettabile una conclusione come questa: ogni finita apertura del mondo è anche una chiusura, perché al tempo stesso dischiude ed esclude.

Per quanto quindi si sforzi, nei suoi procedimenti conoscitivi, di aprire ai contenuti e non preformarli secondo un apparato categoriale previo – questa istanza di differenziazione e duttilità sarebbe condivisa dalle epistemologie più aggiornate, non riduzionistiche – la dialettica negativa resta legata a determinate strutture, che a loro volta sono intessute di storia, di dominio sulla natura e sugli uomini, di antagonismo. La dialettica negativa è legata alla società antagonista come sua negazione, non è un pensiero libero dalla contraddizione e dall'antagonismo, non è un *diverso* positivo, né crede che un positivo sia possibile nell'universale contesto di dominio. In questo senso la dialettica

negativa, lungi dal muoversi nella direzione del pensiero «postmoderno», ne costituisce la precisa antitesi: l'emancipazione delle differenze non è possibile dentro il contesto del dominio, ma solo al di là di esso; compito del pensiero perciò è quello di articolare la critica, non di dar voce a un positivo che non è (ancora) dato.

E pertanto, come non sono assolutizzabili né gli apparati categoriali né le forme antagonistiche del vivere sociale – perché sono un divenuto in cui ragione e realtà restano inconciliate – così non è assolutizzabile neppure la dialettica negativa che di questo contesto di accecamento costituisce la critica. Adorno può ben dire, quindi, che, in un «ultimo movimento», la dialettica negativa deve rivolgersi persino contro se stessa.

La costituzione antagonistica della società non è senza crepe e fratture, né inamovibile; al contrario, «cova in sé il suo controcanto»; ma se si dissolvesse, un mondo diverso diventerebbe per la prima volta forse possibile. Se diciamo, come risultato di un pensiero rigoroso, e negativo, che niente di ciò che è dato può pretendere assolutezza, ciò significa che il pensiero è anche in grado di pensare il suo limite, e quindi, in un certo senso, di pensare oltre se stesso, verso l'Aperto²¹. Se l'apparato concettuale intrecciato con l'autoconservazione e il dominio non è assolutizzabile, come non lo è il dominio stesso, allora anche un diverso modo di essere dell'uomo nel mondo – ecco quello che a mio parere è il vero significato del non-identico adorno – sarebbe, in un certo senso, pensabile, seppure non positivamente determinabile: il non identico è «immagine senza immagine del tutto non più falso»²². «Se fosse lecita la speculazione sullo stato della salvezza – scriveva Adorno nella sua ultima messa a punto *Su soggetto e oggetto*, pubblicata dopo la sua morte – in essa non ci si potrebbe immaginare né la indifferenziata unità di soggetto e oggetto, né la loro ostile antitetività: piuttosto la comunicazione del differenziato... Il rapporto tra soggetto e oggetto sarebbe al suo giusto posto, anche dal punto di vista della teoria della conoscenza, nella pace realizzata sia tra gli uomini, che tra gli uomini e ciò che è diverso da loro. La pace è lo stato di una differenziazione senza potere, nel quale ciò che è differenziato reciprocamente partecipa dell'altro»²³. La conciliazione, che il pensiero non può positivamente determinare

(ecco il nocciolo razionale del famoso divieto di costruirsi immagini della divinità), e che l'arte fa balenare, «sprigionerebbe il non identico... aprirebbe per la prima volta la molteplicità del diverso, su cui la dialettica non avrebbe più potere».

Ma è lecito speculare sullo stato di salvezza? Ovviamente no, e infatti lo stesso Adorno sembra pensare: «se fosse lecito... si potrebbe dire così (ma resta sottinteso che lecito non è)». Il pensiero non arriva oltre la soglia dell'Aperto: negando anche la sua propria assolutizzazione lascia – appunto – aperto il varco per ciò che potrebbe essere diverso. Determinare questo diverso non può, perché altrimenti lo ridurrebbe al già dato, ed esso dunque non sarebbe più l'aperto, il diverso, il nuovo (senza di cui, a rigore, non c'è né libertà né storia); gli basta che la speranza in una diversa condizione non sia negata. Ciò che va oltre, dicendo «il non-identico sarebbe...», è appunto un libero e non vincolante speculare su mondi pensabili. Al pensiero rigoroso è sufficiente aver mostrato in negativo, ovvero mediante la negazione dei falsi assoluti, l'apertura del possibile.

STEFANO PETRUCCIANI

1 Questa oscurità è in qualche modo attenuata dal fatto che, oggi, possiamo leggere anche i corsi di lezioni che Adorno dedicò ai temi poi confluiti nella *Dialettica negativa: Ontologie und Dialektik* (1960-61), Frankfurt am Main 2002; *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964-65), Frankfurt am Main 2001; *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), Frankfurt am Main 1998; *Vorlesung über negative Dialektik* (1965-66), Frankfurt am Main 2003.

2 Cfr. ADORNO, *Metaphysik* cit.

3 Cfr. T. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956 [trad. it. *Sulla metacritica della gnoseologia*, Milano 1964].

4 Su questo punto cfr. P. LAURO, *Per il concreto. Saggio su Th. W. Adorno*, Milano 1994, pp. 148-49.

5 Si legga a questo proposito quello che Adorno scrive su Hegel nei *Tre studi*: «I poli che Kant contrappone l'uno all'altro, forma e contenuto, natura e spirito, teoria e pratica, libertà e necessità, cosa

in sé e fenomeno vengono tutti quanti compenetrati dalla riflessione, di modo che nessuna di queste determinazioni sussiste come un ultimo. Ognuna, per essere pensata e per essere, abbisogna di per sé di quell'altro momento che in Kant le viene contrapposto»; *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main 1963 [trad. it. Bologna 1971, p. 17].

6 Questo tema della mediazione in sé è ben illustrato nel saggio di C. BEIER, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1977, pp. 33-34.

7 *Zu Subjekt und Objekt*, in *Stichworte*, Frankfurt am Main 1969 [trad. it. *Su soggetto e oggetto*, in *Parole chiave*, Milano 1974, pp. 211-31].

8 Questo punto è colto esattamente in un saggio di Carl Braun, che parla a proposito di Adorno di un tentativo di mediazione tra idealismo e ontologia; cfr. C. BRAUN, *Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos*, in J. NAEHER (a cura di), *Die negative Dialektik Adornos*, Leske Verlag, Opladen 1984, pp. 31-58, in particolare p. 55. In una *Discussione sulla dialettica* risalente forse al 1939 anche Horkheimer sostiene che Adorno è alla ricerca di una «dialettica mediatrice tra realismo e idealismo», che a lui non sembra realizzabile; cfr. M. HORKHEIMER, *Nachgelassene Schriften 1931-1949 (Gesammelte Schriften*, vol. XII), Frankfurt am Main 1985, pp. 526-41, in particolare p. 540 [trad. it. nel volume T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *I seminari della Scuola di Francoforte*, a cura di F. Riccio, Milano 1999, pp. 129-40, in particolare p. 140].

9 Cfr. ADORNO, *Metacritica della gnoseologia* cit., p. 95.

10 Come è ben visto da F. DI LORENZO AJELLO, *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Roma 2001, quella adorniana è dunque una riflessione che, lungi dall'essere nemica della scienza, rivela piuttosto notevoli affinità con le epistemologie più sofisticate, e soprattutto con quelle che hanno elaborato il tema della complessità; cfr. in particolare, nel volume di AJELLO, le pp. 107-10 e le relative note.

11 M. HORKHEIMER (a cura di), *Studien über Autorität und Familie*,

Paris 1936 [trad. it. *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino 1974, p. 22].

12 Cfr. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlin 1969 [trad. it. *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino 1972, pp. 78-79].

13 ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte* cit., pp. 77-78.

14 È questa la linea di lettura critica, peraltro assai pertinente, che viene sviluppata nel volume di L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Milano 1995, in particolare pp. 362-68.

15 T. W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, Frankfurt am Main 1973 [trad. it. *Terminologia filosofica*, Torino 1975, pp. 82-83].

16 *Ibid.*, p. 108.

17 *Ibid.*, p. 110.

18 In questo E. TAVANI, nel suo *L'apparenza da salvare. Saggio su Theodor W. Adorno*, Milano 1994, p. 26, vede il rischio che la dialettica adorniana ricada in una forma di duplicazione o di realismo concettuale; a me non pare che le cose stiano proprio così, come cerco di mostrare in seguito.

19 Cfr. *Su soggetto e oggetto* cit., p. 222.

20 Cfr. *ibid.*, pp. 226 e 221.

21 ADORNO, *Metaphysik* cit., p. 108.

22 Come scrive H. SCHNÄDELBACH nel saggio *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno* (in *Adorno-Konferenz 1983*, a cura di L. von Friedeburg e J. Habermas, Frankfurt am Main 1983, pp. 66-93, in particolare p. 91); un saggio le cui critiche alla *Dialettica negativa* non mi sembrano, peraltro, condivisibili.

23 ADORNO, *Su soggetto e oggetto* cit., p. 214.

Avvertenza.

La *Dialettica negativa* è stata scritta tra il 1959 e il 1966. Il nucleo è costituito da tre lezioni tenute dall'autore al Collège de France a Parigi nella primavera del 1961. Le prime due – immmodificate nella struttura – sono divenute la prima parte del libro; la terza, assai modificata nella forma e ampliata, sta alla base della seconda parte. Ma tante cose risalgono a molto prima: in particolare i primi abbozzi del capitolo sulla libertà al 1937, alcuni temi del capitolo *Lo spirito universale e la storia naturale* a una conferenza dell'autore nella sezione francofortese della Kant-Gesellschaft (1932). L'idea di una logica della disgregazione è la più vecchia delle sue concezioni filosofiche: risale agli anni in cui era studente.

Nella seconda edizione sono stati corretti alcuni refusi; è stata aggiunta una sezione sul momento qualitativo della razionalità e una nota a piè di pagina su contingenza e necessità.

Dialettica negativa

Premessa

L'espressione dialettica negativa viola la tradizione. Già in Platone la dialettica esige che attraverso lo strumento di pensiero della negazione si produca un positivo; più tardi la figura di una negazione della negazione lo ha nominato in modo pregnante. Questo libro vorrebbe liberare la dialettica da una siffatta essenza affermativa, senza perdere neanche un po' di determinatezza. Una delle sue intenzioni è l'esplicitazione del suo titolo paradossale.

Ciò che per la concezione prevalente della filosofia costituirebbe il fondamento, l'autore lo sviluppa solo dopo aver svolto prima molte di quelle cose che, secondo quanto quella concezione suppone, si elevano su un fondamento. In questo sono implicite una critica al concetto di fondamento e il primato del pensiero contenutistico. Il suo movimento acquista autocoscienza solo nell'attuazione. Esso necessita di ciò che, per le regole del gioco pur sempre operanti, sarebbe secondario.

Non viene fornita soltanto una metodologia dei lavori materiali dell'autore: secondo la teoria della dialettica negativa non esiste un *continuum* tra quelli e questa. Piuttosto viene tematizzata questa discontinuità e l'insegnamento che se ne può trarre per il pensiero. L'autore, per quanto egli possa, mette le sue carte allo scoperto; certo il gioco è un'altra cosa.

Quando Benjamin lesse nel 1937 la parte di *Sulla metacritica della gnoseologia* allora terminata dall'autore – l'ultimo capitolo di quel libro –, egli osservò che era necessario attraversare il deserto di ghiaccio dell'astrazione, per giungere in modo rigoroso al filosofare concreto. Ora la dialettica negativa traccia retrospettivamente un percorso del genere. Nella filosofia contemporanea la concrezione è stata per lo più solo surrettizia. Per contro questo testo in larga misura astratto si mette a servizio della sua autenticità e del chiarimento del metodo concreto dell'autore. Se nel più recente dibattito estetico si parla di antidramma e di antieroe, allora la dialettica negativa, che si tiene distante da ogni tema estetico, potrebbe chiamarsi antisistema. Con strumenti logico-deduttivi essa

cerca di sostituire il principio unico e il dominio universale del concetto sovraordinato con l'idea di ciò che potrebbe essere al di fuori del bando di questa unità. Da quando l'autore ha confidato nei suoi impulsi spirituali, egli sentì che era suo compito spezzare con la forza del soggetto l'inganno di una soggettività costitutiva; ora non vorrebbe rinviare ulteriormente questo compito. Inoltre uno dei suoi motivi determinanti è stato l'oltrepassare in modo stringente la separazione ufficiale di filosofia pura e scientificità formale o materiale.

L'introduzione espone il concetto di esperienza filosofica. La prima parte muove dallo stato dell'ontologia dominante in Germania. Su di essa non si giudica dall'alto, bensì viene compresa a partire dal bisogno, a sua volta problematico, e viene criticata in modo immanente. La seconda parte muove da questi risultati per giungere all'idea di una dialettica negativa e della sua posizione rispetto ad alcune categorie che vengono mantenute, ma anche trasformate qualitativamente. La terza parte poi esegue modelli di dialettica negativa. Essi non sono esempi, non sono semplicemente delle illustrazioni di considerazioni generali. Mentre conducono nel materiale, vorrebbero al tempo stesso essere all'altezza dell'intenzione contenutistica di ciò che inizialmente, per stato di necessità, è stato trattato in termini generici, e ciò in antitesi all'uso degli esempi come un qualcosa d'indifferente in sé, introdotto da Platone e che da allora la filosofia ha ripetuto. Mentre i modelli hanno il compito di chiarire che cos'è la dialettica negativa e la fanno entrare, conformemente al suo concetto, nella regione reale, essi discutono, non diversamente dal cosiddetto metodo esemplare, concetti chiave delle discipline filosofiche, per intervenire in modo centrale. Per la filosofia morale dovrebbe farlo una dialettica della libertà; per la storia «lo spirito universale e la storia naturale»; l'ultimo capitolo circoscrive a tentoni le domande metafisiche, nel senso di una rotazione assiale della rivoluzione copernicana per mezzo dell'autoriflessione critica.

Ulrich Sonnemann lavora a un libro che sarà intitolato antropologia negativa. Né lui né l'autore sapevano niente di questa corrispondenza. Essa rinvia a una necessità oggettiva.

L'autore prevede che la dialettica negativa andrà incontro a

resistenze. Senza rancore egli lascia contenti tutti coloro che, di qua e di là, dichiareranno di averlo sempre detto e che ora finalmente l'autore è reo confesso.

Francoforte, estate 1966.

Introduzione

Sulla possibilità della filosofia.

La filosofia che una volta sembrò superata si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione. Il giudizio sommario, che abbia semplicemente interpretato il mondo e che per rassegnazione di fronte alla realtà sia paralizzata anche internamente, si trasforma in disfattismo della ragione, dopo che la trasformazione del mondo è fallita. Essa non presta alcun fianco da cui si potrebbe smascherare in concreto che la teoria in quanto tale sia anacronistica, come si continua a sospettare. Forse fu imperfetta l'interpretazione che promise il passaggio alla prassi. L'attimo da cui dipendeva la critica della teoria non si può prolungare teoricamente. La prassi rinviata a tempo indeterminato non è più l'istanza d'appello contro la speculazione paga di sé, bensì per lo più il pretesto con cui gli esecutivi strozzano in quanto vano il pensiero critico, che invece potrebbe servire alla prassi trasformatrice. Dopo che la filosofia non ha mantenuto la promessa di coincidere con la realtà o di accingersi a produrla, è costretta a criticare senza riguardi anche se stessa. Ciò che una volta si sentiva come l'assolutamente non ingenuo rispetto all'apparenza dei sensi e di ogni esperienza rivolta all'esterno è diventato a sua volta oggettivamente ingenuo, come apparvero a Goethe già 150 anni fa i poveri laureandi che si davano alla speculazione. L'introverso architetto di pensieri vive sulla luna che è stata sequestrata da tecnici estroversi. Gli edifici concettuali nei quali, secondo il costume filosofico, l'intero avrebbe potuto essere alloggiato, assomigliano, di fronte all'espandersi smisurato della società e ai progressi della scienza naturale positiva, a resti della semplice economia della merce all'interno del tardo capitalismo industriale. La sproporzione, ormai divenuta luogo comune, tra il potere e ogni forma di spirito è diventata così enorme da vanificare i tentativi, ispirati dal concetto stesso di spirito, di comprendere il preponderante. Questa volontà annuncia una pretesa di potere che viene confutata da ciò che è da comprendere. La regressione della filosofia a scienza specialistica, imposta dalle scienze specialistiche, è l'espressione più palese del suo destino storico. Essendosi Kant

liberato, secondo le sue stesse parole, del concetto scolastico di filosofia passando a quello mondano¹, essa è stata costretta a regredire al suo concetto scolastico. Dove lo scambia con quello mondano, le sue pretese cadono nel ridicolo. Hegel sapeva, nonostante la dottrina dello spirito assoluto a cui egli ascriveva anche la filosofia, che questa è un mero momento della realtà, un'attività settoriale, e quindi la limitò. Ciò da allora le si è trasformato in idiozia, in una sproporzione rispetto alla realtà che è tanto più grande, quanto più la filosofia ha dimenticato quella limitazione e ha evitato, come se le fosse estraneo, di riflettere sulla propria posizione in un intero da essa monopolizzato come suo oggetto, anziché riconoscere che ne dipende fin nella sua composizione interna, nella sua verità immanente. Solo una filosofia che si liberi da questa ingenuità merita di essere ulteriormente pensata. La sua autoriflessione critica non deve però arrestarsi davanti alle vette più alte della sua storia. Sarebbe suo compito domandare se e come essa sia ancora possibile dopo il crollo di quella hegeliana, così come Kant s'interrogava sulla possibilità della metafisica dopo la critica al razionalismo. Come la dottrina hegeliana della dialettica rappresenta il tentativo insuperato di mostrarsi con concetti filosofici all'altezza di ciò che è a essi eterogeneo, così bisogna render conto del caduco rapporto con la dialettica, qualora il suo tentativo sia fallito.

La dialettica non è un punto di vista.

Nessuna teoria sfugge più al mercato: ciascuna viene offerta come una opinione possibile tra quelle concorrenti, tutte vengono date da scegliere, tutte vengono assimilate. Tuttavia come il pensiero non può mettersi i paraocchi per questo; come è certo che la ferma convinzione che la propria teoria sia scampata a quel destino degeneri nell'apprezzamento di essa stessa, così la dialettica non deve ammutolire per questo rimprovero e per quello connesso della sua superfluità, di avere un metodo arbitrario appiccicato dall'esterno. Il suo nome dapprima non dice altro se non che gli oggetti non vengono assorbiti dal loro concetto, che questi contraddicono la norma tradizionale dell'*adaequatio*. La contraddizione non è ciò in cui l'idealismo assoluto di Hegel dovette inevitabilmente trasfigurarla: un essenziale eracliteo. Essa è *index* della non verità dell'identità, del non assorbimento del

concettualizzato nel concetto. Ma l'apparenza d'identità è inerente anche al pensiero in base alla sua sola forma. Pensare significa identificare. Soddisfatto, l'ordine concettuale si mette davanti a ciò che il pensiero vuole comprendere. La sua apparenza e la sua verità s'incrociano. Quella non si può mettere da parte per decreto, magari con la rassicurazione che ci sarebbe un ente in sé al di là della totalità delle determinazioni di pensiero. È implicito nel pensiero di Kant, ed è Hegel ad averlo impiegato contro di lui, che l'in sé al di là del concetto è nullo in quanto completamente indeterminato. Per la coscienza dell'illusorietà della totalità concettuale non è aperta altra strada, che spezzare immanentemente l'apparenza d'identità totale: in base al suo criterio. Poiché però quella totalità si costruisce secondo la logica, il cui nucleo è formato dal principio del terzo escluso, tutto ciò che non gli si adatta, tutto il qualitativamente diverso, assume la segnatura della contraddizione. La contraddizione è il non identico sotto l'aspetto dell'identità; il primato del principio di contraddizione nella dialettica adegua l'eterogeneo al pensiero unico. Urtando contro il suo limite, esso oltrepassa se stesso. La dialettica è la coscienza conseguente della non identità. Essa non assume sin dall'inizio un punto di vista. A essa il pensiero è spinto dalla sua inevitabile imperfezione, dal suo debito con il pensato. Se alla dialettica si obietta, come è stato ripetuto a partire dai critici aristotelici di Hegel², di ridurre a sua volta tutto quel che finisce nella sua macina alla forma meramente logica della contraddizione, lasciando da parte – così argomentava ancora Croce³ – l'intera molteplicità del non contraddittorio, del semplicemente distinto, allora si dà la colpa della cosa al metodo. Il differenziato appare divergente, dissonante, negativo, finché la coscienza in base alla sua formazione deve premere per l'unità; finché essa adegua ciò che non le è identico alla sua pretesa di totalità. La dialettica rinfaccia questo alla coscienza come una contraddizione. Anche la contraddittorietà grazie all'essenza immanente della coscienza ha il carattere di una legalità ineludibile e fatale. L'identità e la contraddizione del pensiero sono saldate tra loro. La totalità della contraddizione non è altro che la non verità dell'identificazione totale, come si manifesta all'interno di questa. La contraddizione è la non identità sotto il bando di quella legge da cui è affetto anche il non identico.

La realtà e la dialettica.

Ma questa legge non è una del pensiero, bensí reale. Chi si piega alla disciplina dialettica ha senz'altro da pagare con il sacrificio amaro della molteplicità qualitativa dell'esperienza. Tuttavia quell'impoverimento dell'esperienza causato dalla dialettica, che fa indignare il buon senso, si rivela adeguato nel mondo amministrato alla sua astratta uniformità. La sua dolorosità è il dolore per quell'impoverimento, elevato a concetto. La conoscenza gli si deve piegare, se non vuol fare scadere ancora una volta la concrezione nell'ideologia che essa comincia realmente a diventare. Una versione modificata della dialettica si accontenterebbe di un suo fiacco rinascimento: della sua deduzione storico-spirituale dalle aporie di Kant e da ciò che è stato programmato, ma non compiuto, nei sistemi dei suoi successori. Lo si può compiere solo negativamente. La dialettica dispiega la differenza di particolare e universale dettata dall'universale. Sebbene a essa, frattura di soggetto e oggetto penetrata nella coscienza, il soggetto non possa scampare; sebbene solchi tutto ciò che egli pensa, anche di oggettivo, essa potrebbe avere una fine nella conciliazione. Questa rimetterebbe in libertà il non identico, lo affrancherebbe pure dalla costrizione spiritualizzata, sola gli aprirrebbe la pluralità del diverso su cui la dialettica non avrebbe più alcun potere. La conciliazione potrebbe essere la rimemorazione del plurimo non più ostile che è anatema per la ragione soggettiva. La dialettica è a servizio della conciliazione. Essa smonta il carattere logico coercitivo a cui obbedisce; perciò le si rimprovera il panlogismo. Come idealistica essa era congiunta alla supremazia del soggetto assoluto in quanto quella forza che provoca negativamente ogni singolo movimento del concetto e l'intero cammino. Questo primato del soggetto è storicamente condannato anche nella concezione hegeliana, che ha soverchiato la coscienza individuale e persino quella trascendentale kantiana e fichtiana. Esso viene rimosso non solo dalla debolezza del pensiero spossato che di fronte alla preponderanza del corso del mondo dispera di costruirlo. Piuttosto nessuna delle conciliazioni affermate dall'idealismo assoluto (ogni altro restò inconseguente) – da quelle logiche a quelle storico-politiche – resistette alla prova. Che l'idealismo conseguente non si poté costituire affatto, se non come l'insieme della contraddizione, è sia la sua verità logico-deduttiva sia la punizione che colpisce la sua logicità in quanto logicità; è tanto un'apparenza quanto è necessario. La riapertura del processo alla dialettica, la cui figura

non idealistica è nel frattempo scaduta a dogma come quella idealistica a bene culturale, non decide però solo dell'attualità di un modo storicamente tramandato di filosofare o della struttura filosofica dell'oggetto della conoscenza. Hegel aveva restituito alla filosofia il diritto e la capacità di pensare contenutisticamente, invece di lasciarsi saziare con l'analisi di forme di conoscenza vuote e, in senso enfatico, nulle. Quella contemporanea ricade o nell'arbitrarietà della visione del mondo, là dove mai tratta di un contenuto, oppure in quel formalismo, in quello «indifferente», contro cui Hegel era insorto. Lo sviluppo della fenomenologia, animata una volta dal bisogno di contenuto e divenuta appello di quell'essere che respinge ogni contenuto come contaminazione, lo attesta storicamente. Il filosofare contenutistico di Hegel aveva come fondamento e risultato il primato del soggetto oppure, secondo la famosa formulazione della considerazione introduttiva alla *Logica*, «l'identità della identità e della non identità»⁴.

L'individuo determinato era per lui determinabile dallo spirito, perché la sua determinazione immanente non sarebbe stata altro che spirito. Senza questa supposizione la filosofia, secondo Hegel, non sarebbe in grado di conoscere il contenuto e l'essenziale. Se il concetto di dialettica, raggiunto idealisticamente, non conserva esperienze che, contrariamente all'enfasi hegeliana, siano indipendenti dall'apparato idealistico, allora è inevitabile per la filosofia una rinuncia che si vieta la visione contenutistica, si limita alla metodica delle scienze, proclama questa filosofia e si cancella virtualmente.

L'interesse della filosofia.

La filosofia ha in base alla sua condizione storica il suo vero interesse là dove Hegel, d'accordo con la tradizione, manifestava il suo disinteresse: nell'aconcettuale, nell'individuale e particolare; in ciò che sin da Platone fu liquidato come caduco e irrilevante e sul quale Hegel appose l'etichetta dell'esistenza pigra. Il suo tema potrebbero essere le qualità da essa degradate a *quantité négligeable* in quanto contingenti. Si fa urgente per il concetto ciò a cui esso non arriva, ciò che il suo meccanismo di astrazione espelle, ciò che non è già un esemplare del concetto. Sia Husserl che Bergson, portatori della modernità filosofica, sono stati innervati da ciò, ma sono ricaduti nella metafisica tradizionale. Bergson ha creato per il

non concettuale, con un colpo di mano, un altro tipo di conoscenza. Il sale dialettico viene trascinato via nello scorrere indifferenziato della vita; il reificato viene liquidato in quanto subalterno, anziché essere compreso nella sua subalternità. L'odio contro il concetto universale rigido istituisce un culto dell'immediatezza irrazionale, della libertà sovrana all'interno del non libero. Egli progetta i suoi due modi di conoscenza in modo dualistico, come lo furono un tempo solo le dottrine da lui avversate di Descartes e di Kant; quello meccanico-causale, in quanto sapere pragmatico, resta indisturbato da quello intuitivo, così come la compagine borghese dalla sciolta disinvoltura di coloro che a quella compagine devono il loro privilegio. Le celebrate intuizioni appaiono nella stessa filosofia di Bergson affatto astratte; oltrepassano appena quella coscienza fenomenica del tempo che persino in Kant è alla base del tempo fisico-cronologico o, secondo l'idea di Bergson, spaziale. Certo il comportamento intuitivo dello spirito, un rudimento arcaico del reagire mimetico, sopravvive effettivamente, sebbene sia faticoso da sviluppare. La sua preistoricità promette qualcosa al di là del presente irrigidito. Tuttavia le intuizioni riescono solo saltuariamente. Ogni conoscenza, anche quella di Bergson, ha bisogno della razionalità da lui disprezzata, proprio se si deve concretizzare. La *durée* elevata ad assoluto, il puro divenire, l'*actus purus*, si capovolgerebbe nella medesima atemporalità lamentata da Bergson nella metafisica a partire da Platone e Aristotele. Non lo preoccupava che ciò che egli cerca a tentoni, se non deve restare una fata Morgana, potrebbe essere visualizzato solo con gli strumenti della conoscenza, riflettendo sui suoi mezzi, e diventa arbitrario in un metodo che sin da principio non è mediato con quello della conoscenza. – Invece il logico Husserl ha messo sí in aspro contrasto il modo di prendere coscienza dell'essenza con il metodo dell'astrazione generalizzante. Gli balenava una specifica esperienza spirituale che avrebbe potuto intuire l'essenza dal particolare. Ma l'essenza, a cui era rivolta, non si distingueva per niente dai soliti concetti universali. Vi è un'evidente sproporzione tra i dispositivi della visione dell'essenza e il suo *terminus ad quem*. Nessuno dei due tentativi di evasione è riuscito a uscire dall'idealismo. Infatti Bergson si è orientato, come i positivisti suoi nemici giurati, sui *données immédiates de la conscience*; Husserl, in modo simile, sui fenomeni del flusso della coscienza. Entrambi permangono nell'ambito dell'immanenza soggettiva⁵. Contro di loro

si dovrebbe insistere su ciò che balenava loro invano; contro Wittgenstein si dovrebbe dire ciò che non può esser detto. La contraddizione secca di questa richiesta è quella della filosofia stessa: essa la qualifica come dialettica ancor prima di involversi solo nelle sue singole contraddizioni. Il lavoro dell'autoriflessione filosofica consiste nell'articolazione di quel paradosso. Tutto il resto è significazione, ricostruzione; è, oggi come ai tempi di Hegel, prefilosofico. Una sia pur problematica fiducia che la filosofia ci possa riuscire; che il concetto, ciò che etichetta e mutila, possa trascendere il concetto e così arrivare all'aconcettuale, è irrinunciabile per la filosofia, e quindi un po' di quell'ingenuità di cui soffre. Altrimenti è costretta a capitolare, e con essa tutto lo spirito. Neanche l'operazione più semplice sarebbe pensabile, non ci sarebbe nessuna verità, enfaticamente tutto sarebbe solo niente. Ma quel che di vero può essere raggiunto dai concetti oltre la loro astratta estensione, non può avere altro scenario che ciò che i concetti reprimono, disprezzano e gettano via. L'utopia della conoscenza sarebbe quella di aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo a essi.

L'intero antagonista.

Un simile concetto di dialettica suscita dubbi sulla sua possibilità. L'anticipazione di un movimento lineare in contraddizioni sembra insegnare, seppur modificata, la totalità spirituale, proprio la tesi invalidata dell'identità. Quello spirito che riflette senza sosta sulla contraddizione nella cosa dovrebbe coincidere con questa, ammesso che essa si organizzi secondo la forma della contraddizione. La verità che nella dialettica idealista spingerebbe oltre ogni particolare in quanto falso nella sua unilateralità sarebbe quella dell'intero; se essa non fosse premeditata, i passi dialettici mancherebbero di motivazione e di direzione. A ciò si deve rispondere che l'oggetto dell'esperienza spirituale, il sistema, è antagonista in sé, in modo altamente reale, non solo in forza della sua mediazione con il soggetto conoscitivo che si riconosce in esso. La costituzione coatta della realtà, proiettata dall'idealismo nella regione del soggetto e dello spirito, è ritraducibile nella realtà. Dell'idealismo resta che la determinante oggettiva dello spirito, la società, è sia un insieme di soggetti che la loro negazione. In essa i soggetti sono irriconoscibili e spodestati; perciò essa è

oggettivamente così disperata ed è concetto, cosa che l'idealismo scambia per un positivo. Il sistema non è quello dello spirito assoluto, ma quello dello spirito altamente condizionato di coloro che ne dispongono e che non possono nemmeno sapere che è il loro. La preformazione soggettiva del processo sociale di produzione materiale, da non confondere con la costituzione teoretica, è il suo elemento irrisolto e inconciliato con i soggetti. Quella loro ragione che, inconsapevole come il soggetto trascendentale, istituisce l'identità tramite lo scambio resta incommensurabile ai soggetti, ridotti da essa all'uguale denominatore: ecco il soggetto come nemico del soggetto. L'universalità prioritaria è vera e non vera; vera, perché forma quell'«etere» che Hegel chiama spirito; non vera, perché la sua ragione non è ancora tale, la sua universalità il prodotto dell'interesse particolare. Pertanto la critica filosofica dell'identità sorpassa la filosofia. Ma che comunque ci sia bisogno di quel che non può essere sussunto sotto l'identità – in termini marxiani del valore d'uso –, affinché la vita semmai continui, persino sotto i rapporti dominanti di produzione, è l'ineffabile dell'utopia. Essa giunge anche in quel che congiura affinché non si realizzi. Di fronte alla possibilità concreta dell'utopia la dialettica è l'ontologia della condizione falsa. Una più giusta sarebbe libera da essa, non sarebbe né sistema, né contraddizione.

Il disincanto del concetto.

La filosofia, anche quella hegeliana, si espone all'obiezione generale che sarebbe predeterminata idealisticamente, avendo inevitabilmente i concetti come materiale. Effettivamente nessuna, neanche l'empirismo estremo, può tirare per i capelli i *facta bruta* e presentarli come casi anatomici o esperimenti fisici; nessuna può incollare nei testi i singoli oggetti, come certa pittura finge in modo affascinante. Ma questo argomento, nella sua universalità formale, tratta il concetto in modo tanto feticistico, quanto il concetto è ingenuo a interpretarsi nel suo ambito come totalità autosufficiente contro cui il pensiero filosofico non può nulla. In verità tutti i concetti, anche quelli filosofici, mirano al non concettuale, perché sono a loro volta momenti della realtà che costringe a formarli – in primo luogo per scopi di dominio della natura. Ciò che la mediazione concettuale appare a se stessa, dall'interno, il primato della sua sfera senza la quale non si saprebbe niente, non deve

essere scambiato con il suo in sé. Questa apparenza di essere in sé le viene fornita da quel movimento che la esime dalla realtà, alla quale è a sua volta aggogata. Del bisogno della filosofia di operare con concetti non si deve fare la virtù della loro priorità, come viceversa dalla critica di questa virtù non si deve trarre il verdetto sommario contro la filosofia. Tuttavia la concezione che la sua essenza concettuale, nonostante la sua indispensabilità, non sarebbe il suo assoluto, è a sua volta mediata dalla qualità concettuale, non è una tesi dogmatica o addirittura ingenuamente realistica. I concetti, come quello di «essere» all'inizio della *Logica* hegeliana, significano dapprima in senso enfatico il non concettuale; essi intendono, come diceva Lask, «oltre da sé». Fa parte del loro senso non soddisfarsi della propria concettualità, sebbene poi, includendo il non concettuale come loro senso, tendenzialmente lo omologhino e restino quindi prigionieri di sé. Il loro contenuto è per essi immanente, ovvero spirituale, e ontico, ovvero loro trascendente. Prendendone coscienza possono liberarsi dal loro feticismo. La riflessione filosofica si assicura del non concettuale nel concetto. Altrimenti esso sarebbe, secondo la frase di Kant, vuoto, alla fine non più affatto il concetto di qualcosa e quindi nullo. La filosofia che riconosce questo, che cancella l'autarchia del concetto, si slega la benda dagli occhi. Che il concetto sia concetto anche quando tratta di un ente, non vuol dire che esso non sia intrecciato in un intero non concettuale da cui esso si isola solo attraverso la sua reificazione, che però lo istituisce come concetto. Il concetto è un momento come un altro nella logica dialettica. Il suo esser mediato dal non concettuale sopravvive in lui grazie al suo significato che a sua volta fonda il suo esser concetto. Esso è caratterizzato tanto dal riferirsi al non concettuale – in fondo secondo la gnoseologia tradizionale ogni definizione di concetti ha bisogno di momenti non concettuali, deittici – quanto inversamente dal fatto di allontanarsi dall'ontico come unità astratta degli *onta* sussunti sotto di sé. Invertire questa direzione della concettualità, rivolgerla verso il non identico è il cardine della dialettica negativa. La visione del carattere costitutivo del non concettuale nel concetto potrebbe dissolvere la coazione identitaria che il concetto senza questa riflessione frenante porta con sé. Dall'apparenza dell'essere in sé del concetto come unità di senso si esce con la sua autoriflessione sul proprio senso.

«Infinità».

Il disincanto del concetto è l'antidoto della filosofia. Impedisce che essa degeneri: che diventi l'assoluto di se stessa. Un'idea ereditata dall'idealismo e da lui guastata più di ogni altra è da riconvertire, quella di infinito. Non è compito della filosofia essere esaustiva secondo l'uso scientifico, ridurre i fenomeni a un minimo di proposizioni; la polemica di Hegel contro Fichte, che parte da una «massima», lo segnala. Piuttosto essa vorrebbe letteralmente immergersi nell'eterogeneo, senza ridurlo a categorie prefabbricate. Vorrebbe amalgamarsi con esso, come il programma della fenomenologia e quello di Simmel desideravano invano: essa mira a un'alienazione integrale. Il contenuto filosofico si può afferrare solo là dove la filosofia non lo impone. È da abbandonare l'illusione che essa possa imprigionare l'essenza dentro la finitezza delle sue determinazioni. Forse ai filosofi idealisti la parola infinito scappava di bocca con tanta fatale facilità, solo perché volevano quietare il dubbio atroce sulla pochezza del loro apparato concettuale, nonostante l'intenzione di Hegel anche di quello suo. La filosofia tradizionale crede di possedere il suo oggetto come infinito e diventa così, come filosofia, finita e conclusa. Una filosofia trasformata dovrebbe cassare quella pretesa, non convincere più sé e altri che essa disponga dell'infinito. Ma potrebbe diventare invece, debolmente intesa, anch'essa infinita nella misura in cui rifiuta di fissarsi in un *corpus* di teoremi enumerabili. Il suo contenuto potrebbe averlo nella molteplicità di oggetti non conformata da schema alcuno, che le s'impongono o che essa cerca; a essi potrebbe abbandonarsi veramente, se non li usasse come specchio in cui vedere ancora una volta se stessa, scambiando il suo riflesso con la concrezione. Essa non sarebbe altro che l'esperienza piena, integrale nel *medium* della riflessione concettuale; persino la «Scienza dell'esperienza della coscienza» degradava i contenuti di questa esperienza a esempi delle categorie. Ciò che spinge la filosofia alla fatica rischiosa della propria infinità è l'attesa non garantita che ogni individuale e particolare da lei decifrato rappresenti al suo interno, come la monade leibniziana, quell'intero che in quanto tale le sfugge ogni volta; ma secondo una disarmonia prestabilita, anziché un'armonia. La svolta metacritica contro la *prima philosophia* è anche quella contro la finitezza di una filosofia che ciarla dell'infinità e non la rispetta. La conoscenza non possiede

interamente nessuno dei suoi oggetti. Non è bene che essa fornisca il fantasma di un intero. Perciò non può essere il compito di un'interpretazione filosofica di opere d'arte produrre la loro identità con il concetto, esaurirle in esso; ma è per suo tramite che l'opera si dispiega nella sua verità. Invece il prevedibile, sia esso il procedere regolato dell'astrazione o l'applicare i concetti al sussunto sotto la loro definizione, sarà utile come tecnica in senso lato: per una filosofia non allineata è indifferente. Per principio può sempre andare a vuoto; solo per questo ottenere qualcosa. Lo scetticismo e il pragmatismo, in ultimo pure la sua versione più mite, quella deweyana, lo hanno ammesso; ma esso dovrebbe essere il fermento di una filosofia enfatica, non si dovrebbe rinunciare a essa sin dall'inizio in favore della sua verifica di controllo. Di fronte al dominio totale del metodo la filosofia contiene, come correttivo, il momento del gioco che la tradizione della sua scientificizzazione le vorrebbe allontanare. Anche per Hegel esso era un punto nevralgico, egli respinge quelle «... specie e differenze, che sono determinate dal caso esteriore e dal gioco, non dalla ragione»⁶. Il pensiero non ingenuo sa di non arrivare al pensato e deve però sempre parlare, come se lo possedesse interamente. Ciò lo avvicina alla farsa clownesca. Esso deve tanto meno rinnegarne i tratti, in quanto solo essi gli fanno sperare ciò che gli è negato. La filosofia è la cosa più seria di tutte, ma non lo è poi nemmeno tanto. Quel che mira a ciò che non gli è a priori già identico e su cui non ha alcun potere garantito appartiene contemporaneamente, in base al proprio concetto, a una regione dell'indomito che per l'essenza concettuale è tabù. Il concetto non può tutelare in altro modo la causa di quel che ha rimosso, della mimesi, se non appropriandosi di un po' di questa nei propri comportamenti, senza perdersi. Pertanto il momento estetico, anche se per ben altri motivi che in Schelling, non è accidentale per la filosofia. Però essa ha altrettanto il compito di toglierlo con l'obbligatorietà delle sue visioni della realtà. Questa e il gioco sono i suoi poli. L'affinità della filosofia con l'arte non l'autorizza a contrarre prestiti da lei, meno che mai tramite le intuizioni che i barbari considerano prerogativa dell'arte. Anche nel lavoro artistico esse a stento scrosciano isolatamente, come fulmini dal cielo. Sono cresciute alla legge formale dell'opera; se le si volesse preparare, potrebbero dissolversi. Tanto più che il pensiero non custodisce alcuna fonte, la cui freschezza potrebbe dispensarlo dal pensare; non è a disposizione alcun tipo di

conoscenza che sarebbe assolutamente diverso da quello disponibile, da cui l'intuizionismo fugge terrorizzato e invano. Una filosofia che imitasse l'arte, che da sé volesse diventare opera d'arte, cancellerebbe se stessa. Essa postulerebbe la pretesa d'identità: l'assorbimento del suo oggetto, avendo essa accordato alla propria procedura una supremazia alla quale l'eterogeneo si sottomette a priori come materiale, mentre per la filosofia il rapporto con l'eterogeneo è addirittura tematico. L'arte e la filosofia hanno il loro elemento comune non nella forma o nel metodo configurativo, ma in un comportamento che vieta la pseudomorfosi. Entrambe restano fedeli al loro contenuto passando attraverso la loro antitesi; l'arte, diventando refrattaria ai suoi significati; la filosofia, non fissandosi ad alcun immediato. Il concetto filosofico non rinuncia a quella brama che anima l'arte senza concetto e il cui appagamento rifugge dall'immediatezza di essa in quanto un che di apparente. Organo del pensiero e comunque muro tra questo e ciò che è da pensare, il concetto nega quella brama. La filosofia non può né aggirare né piegarsi a tale negazione. Tocca a lei la fatica di andare oltre il concetto per mezzo del concetto.

Il momento speculativo.

Anche dopo la rottura con l'idealismo, essa non può fare a meno della speculazione portata agli onori dall'idealismo e penalizzata con esso, ma di una diversa da quella hegeliana⁷, troppo positiva. Per i positivisti è facile accusare di speculazione il materialismo marxista che muove da oggettive leggi strutturali, e nient'affatto dai dati di senso o da proposizioni protocollari. Per allontanare il sospetto d'ideologia, è adesso più comodo chiamare Marx un metafisico anziché un nemico di classe. Ma il terreno sicuro è un fantasma, là dove la pretesa di verità esige che ci si elevi su di esso. La filosofia non è saziabile con teoremi che le vogliono soffiare il suo interesse essenziale, invece di soddisfarlo, sia pur con un no. I movimenti di opposizione a Kant sin dal XIX secolo hanno avvertito ciò, ma lo hanno ripetutamente compromesso con l'oscurantismo. Invece la resistenza della filosofia ha bisogno del dispiegamento. Anche la musica, come ogni arte, non trova subito l'appagamento dell'impulso che ogni volta anima la prima battuta, ma solo nel suo decorso articolato. Pertanto, sebbene in quanto totalità sia anche apparenza, tramite la totalità essa è critica dell'apparenza, di quella

che il contenuto sia presente qui e ora. Una tale mediazione si addice altrettanto alla filosofia. Se in corto circuito ha l'arroganza di dire il suo interesse, viene raggiunta dal verdetto hegeliano sulla profondità vuota. Chi si riempie la bocca con la profondità non diviene perciò profondo, né un romanzo diventa metafisico, perché riferisce le vedute metafisiche del suo protagonista. Richiedere alla filosofia che tratti il problema dell'essere o altri temi importanti della metafisica occidentale è un feticismo primitivo. Certo essa non può sottrarsi alla dignità oggettiva di quei temi, ma non ci si può affidare all'idea che le corrisponda la trattazione degli oggetti importanti. Essa teme i sentieri battuti della riflessione filosofica a tal punto che il suo interesse enfatico cerca rifugio negli oggetti effimeri, non ancora surdeterminati dalle intenzioni. La problematica filosofica tradizionale è certo da negare, ma restando incatenati alle sue questioni. Il mondo oggettivamente attrezzato per la totalità non rilascia la coscienza. Incessantemente la fissa a ciò da cui vorrebbe fuoriuscire. Tuttavia un pensiero che allegramente comincia da capo, senza curarsi della figura storica dei suoi problemi, ne resta vittima a maggior ragione. All'idea di profondità la filosofia partecipa solo grazie al suo respiro pensante. Ne è modello in epoca moderna la deduzione kantiana dei concetti puri dell'intelletto di cui il suo autore, con un'ironia apologetica abissale, diceva che è «ancorata alquanto nel profondo»⁸. Anche la profondità è, come non sfuggì a Hegel, un momento della dialettica, non una qualità isolata. Secondo una deplorabile tradizione tedesca figurano come profondi quei pensieri che mirano alla teodicea del male e della morte. Viene sottaciuto e sotteso un *terminus ad quem* teologico, come se della dignità del pensiero decidesse il suo risultato, la conferma della trascendenza oppure l'immersione nell'interiorità, il mero essere per sé; come se il ritrarsi dal mondo coincidesse senz'altro con la coscienza del fondamento cosmico. Di fronte ai fantasmi della profondità che nella storia dello spirito sono sempre stati ben disposti verso il sussistente, per loro troppo piatto, il metro vero potrebbe essere la resistenza. Il potere del sussistente innalza quelle facciate contro cui urta la coscienza. Essa deve cercare di sfondarle. Solo questo potrebbe sottrarre il postulato della profondità all'ideologia. In questa resistenza sopravvive il momento speculativo. Infatti ciò che non si lascia prescrivere la propria legge dai fatti li trascende, pur restando a più stretto contatto con gli oggetti e rompendo con la trascendenza sacrosanta.

Là dove il pensiero ha oltrepassato ciò a cui resistendo si lega, c'è la sua libertà. Essa segue l'impulso espressivo del soggetto. Il bisogno di lasciar diventare eloquente il dolore è condizione di ogni verità. Infatti il dolore è oggettività che pesa sul soggetto; ciò che egli sente dentro di sé come il più soggettivo, come sua espressione, è oggettivamente mediato.

L'esposizione.

Ciò può aiutare a spiegare come mai per la filosofia l'esposizione non sia esteriore e indifferente, ma immanente alla sua idea. Il suo momento espressivo integrale, mimetico - non concettuale, viene oggettivato solo dall'esposizione - dal linguaggio. La libertà della filosofia non è altro che la facoltà di aiutare la sua illibertà a farsi sentire. Se il momento espressivo si dà arie d'importanza degenera in visione del mondo; dove la filosofia si priva del momento espressivo e del dovere dell'esposizione, viene resa omogenea alla scienza. Espressione e stringenza non sono per essa possibilità dicotomiche. Hanno bisogno l'una dell'altra, nessuna è senza l'altra. L'espressione viene dispensata dalla sua casualità tramite il pensiero, su cui si affatica e viceversa. Il pensiero diventa stringente solo in quanto espresso, tramite l'esposizione linguistica. Ciò che è detto con trascuratezza è pensato male. L'espressione estorce stringenza all'espresso. Essa non è fine a se stessa a spese dell'espresso, anzi lo sottrae alla malaessenza reificata, a sua volta oggetto di critica filosofica. Una filosofia speculativa, senza sottostruttura idealistica, esige fedeltà alla stringenza, per spezzarne l'autoritaria pretesa di potere. Benjamin, il cui progetto originario dei *Passages* univa a un'incomparabile capacità speculativa la vicinanza micrologica ai contenuti reali, in una corrispondenza posteriore ha giudicato il primo strato propriamente metafisico di quel lavoro, dicendo che se ne può venire a capo solo in modo «illecitamente poetico»⁹. Questa dichiarazione di resa designa tanto la difficoltà di una filosofia che non vuole sorvolare, quanto il punto in cui il suo concetto è da portare avanti. Essa è maturata certo da un'adesione per così dire ideologica al materialismo dialettico, a occhi chiusi. Ma che Benjamin non abbia mai intrapreso la stesura definitiva della teoria dei *Passages* è un segno che la filosofia è ancora più che industria solo dove si espone al fallimento totale in risposta alla sicurezza assoluta surrettizia di tipo tradizionale. Il

disfattismo di Benjamin nei confronti del proprio pensiero era condizionato da un resto di positività non dialettica che egli si trascinò, formalmente immutato, dalla fase teologica a quella materialista. Per contro l'identificazione hegeliana della negatività con quel pensiero che protegge la filosofia sia dalla positività della scienza sia dalla contingenza amatoriale ha il suo contenuto di esperienza. Il pensiero è già in sé, prima di ogni contenuto particolare, negazione, resistenza contro quel che gli è imposto; questo gli proviene dal rapporto del lavoro con il materiale, il suo archetipo. Quando l'ideologia esorta oggi più che mai il pensiero alla positività, essa registra astutamente che proprio questa è contraria al pensiero e che c'è bisogno del conforto amichevole dell'autorità sociale, per abituarlo alla positività. La fatica, implicita nel concetto stesso di pensiero quale controparte dell'intuizione passiva, è già negativa, ribellione contro la pretesa di sottomissione avanzata da ogni immediato. Il giudizio e il sillogismo, quelle forme di pensiero di cui anche la critica del pensiero non può fare a meno, contengono internamente germi critici; la loro determinatezza è ogni volta anche esclusione di ciò a cui non arrivano e la verità che intendono organizzare nega, seppur con discutibile diritto, ciò che essi non hanno plasmato. Il giudizio, che qualcosa è così, respinge potenzialmente che la relazione del suo soggetto e del suo predicato sia diversa da quella espressa nel giudizio. Le forme del pensiero vogliono andare oltre ciò che è semplicemente presente, «dato». La punta rivolta dal pensiero contro il suo materiale non è soltanto dominio spiritualizzato della natura. Mentre il pensiero violenta ciò su cui esercita le sintesi, esso segue al tempo stesso un potenziale che attende nell'oggetto; e ubbidisce inconsapevolmente all'idea di risarcire i frammenti di ciò che ha anche inflitto a essi; la filosofia prende coscienza di questa inconsapevolezza. Al pensiero inconciliabile si accompagna la speranza della conciliazione, perché la resistenza del pensiero contro il mero ente, contro l'imperativa libertà del soggetto, intende nell'oggetto anche ciò che questi ha perduto attraverso la sua etichettatura per diventare oggetto.

La posizione rispetto al sistema.

La speculazione tradizionale ha sviluppato la sintesi della molteplicità, da lei rappresentata, kantianamente, come caotica, infine ha cercato di tessere da sé ogni contenuto. Di contro a ciò il

telos della filosofia – l'aperto e il non garantito – è antisistemico, come la sua libertà di interpretare i fenomeni con i quali si confronta disarmata. Ma essa deve rispettare il sistema nella misura in cui l'eterogeneo le viene incontro come sistema. A esso tende il mondo amministrato. Il sistema è l'oggettività negativa, non il soggetto positivo. In una fase storica che ha relegato i sistemi, qualora siano sul serio rivolti ai contenuti, nel regno inquietante della mitologia concettuale, mantenendo di essi solo il languido profilo di schema ordinante, riesce difficile farsi un'immagine viva di ciò che una volta spinse lo spirito filosofico verso il sistema. La virtù dello schierarsi non deve impedire alla contemplazione storico-filosofica di riconoscere quanto il sistema, razionalista o idealista, sia stato superiore ai suoi antagonisti per più di due secoli; essi appaiono, al suo confronto, triviali. I sistemi realizzano, interpretano il mondo; gli altri lamentano sempre e soltanto che così non va; si rassegnano e, nel doppio senso di *versagen*, falliscono. Se alla fine questi ultimi fossero più veri, ciò parlerebbe a favore della caducità della filosofia. Sarebbe comunque compito della filosofia strappare questa verità dalla subalternità e duellare contro le filosofie che, se si definiscono superiori, non è solo per esagerazione; tanto più che al materialismo pesa ancor oggi di esser nato ad Abdera. Secondo la critica di Nietzsche il sistema documentava solo più la meschinità dei dotti che si risarciva dell'impotenza politica costruendo concettualmente il suo diritto di disporre per così dire amministrativamente dell'ente. Ma il bisogno di sistema, il non accontentarsi dei *disiecta membra* del sapere, bensì il voler raggiungere quello assoluto, la cui pretesa viene già sollevata involontariamente nella stringenza di ciascun giudizio singolare, è stato talvolta più che pseudomorfosi dello spirito al metodo scientifico-matematico, irresistibilmente vittorioso. In una prospettiva di filosofia della storia i sistemi, specialmente quelli del XVII secolo, hanno avuto una funzione compensatoria. La stessa *ratio*, che all'unisono con l'interesse della classe borghese aveva spezzato l'ordine feudale e la sua forma spirituale di riflessione, l'ontologia scolastica, ebbe subito paura del caos davanti alle rovine da lei create. Essa ha timore di ciò che permane minacciosamente al di sotto del suo territorio e che si rafforza proporzionalmente al suo potere. Quel timore plasmò ai suoi inizi quel modo di comportarsi, costitutivo dell'intero pensiero borghese, che si affrettava a neutralizzare ogni passo verso l'emancipazione con il rafforzamento

dell'ordine. All'ombra dell'incompletezza della sua emancipazione, la coscienza borghese deve temere di essere cassata da una piú progredita; ha il presentimento, non essendo tutta la libertà, di farne solo la caricatura; perciò espande teoricamente la sua autonomia sino al sistema che al contempo assomiglia ai suoi meccanismi di costrizione. La *ratio* borghese tentò di produrre a partire da sé l'ordine che aveva negato all'esterno. Ma in quanto prodotto quell'ordine non è piú tale; e perciò è insaziabile. Il sistema era un simile ordine prodotto da una razionalità controsenso: qualcosa di posto che si presenta come in sé. La sua origine esso dovette trasferirla nel pensiero formale scisso dal suo contenuto; altrimenti non poteva esercitare il suo dominio sul materiale. Il sistema filosofico è stato sin dall'inizio antinomico. Il suo impianto s'incrociava con la sua impossibilità; proprio essa ha condannato la storia iniziale dei sistemi moderni alla distruzione di ognuno di essi da parte del susseguente. La *ratio*, che per affermarsi come sistema espulse virtualmente tutte le determinazioni qualitative alle quali si riferiva, entrò in contraddizione inconciliabile con quell'oggettività che violentava, mentre fingeva di comprenderla. Se ne allontanava di piú, quanto piú l'assoggettava interamente ai suoi assiomi, infine a quello solo dell'identità. Le pedanterie di tutti i sistemi, fino alle complicazioni architettoniche di Kant e, nonostante il suo programma, dello stesso Hegel, sono segni di un fallimento condizionato a priori e annotato con incomparabile onestà nelle crepe del sistema kantiano; già in Molière la pedanteria è una parte centrale dell'ontologia dello spirito borghese. Quel che nella cosa da comprendere retrocede davanti all'identità del concetto, lo costringe alla messa in scena piú spinta, purché non sorgano dubbi sull'inattaccabile linearità, chiusura e acribia del prodotto mentale. La grande filosofia era accompagnata dallo zelo paranoico di non tollerare l'altro da sé e di perseguirlo con tutta l'astuzia della sua ragione, mentre esso si ritira sempre piú a causa della persecuzione. Il piú piccolo resto di non identità potrebbe bastare a smentire totalmente l'identità, secondo il suo stesso concetto. Le metastasi dei sistemi a partire dalla ghiandola pineale cartesiana e dagli assiomi e dalle definizioni di Spinoza, nelle quali è già stato pompato tutto il razionalismo che egli poi estrae deduttivamente, manifestano attraverso la loro non verità quella dei sistemi stessi, la loro follia.

L'idealismo come furia.

Il sistema nel quale lo spirito sovrano s'illudeva di essersi trasfigurato ha la sua preistoria nel prespirituale, nella vita animale della specie. Gli animali da preda sono affamati; assalire la preda è difficile, spesso pericoloso. Per rischiare il salto, l'animale ha bisogno d'impulsi ulteriori. Questi si fondono con il disagio della fame nella furia contro la vittima, opportunamente spaventata e paralizzata dall'espressione di essa. Con il progresso dell'umanità questo viene razionalizzato dalla proiezione. L'*animal rationale* che ha appetito del suo avversario deve, come fortunato possessore di un super-Io, darsene una ragione. Quanto più le sue azioni seguono la legge dell'autoconservazione, tanto meno egli può ammetterne il primato a sé e agli altri; altrimenti lo status di *zoon politikon* conquistato a fatica sarebbe, come si dice oggi in tedesco, *unglaublich*, senza credibilità. Il vivente da divorare deve essere cattivo. Questo schema antropologico si è sublimato fin dentro la gnoseologia. Nell'idealismo – nel modo più palese in Fichte – vige inconsapevolmente l'ideologia che il non io, l'*autrui*, in fondo tutto quel che ricorda la natura, sia volgare, affinché l'unità del pensiero di autoconservazione possa divorarlo in pace. Se da un lato ciò giustifica il suo principio, dall'altro accresce l'appetito. Il sistema è il ventre divenuto spirito, la furia il marchio di ogni idealismo; essa deforma persino l'umanità di Kant, smentisce l'aureola di elevatezza e di nobiltà con cui sapeva ammantarsi. La concezione della centralità dell'uomo è affine al disprezzo dell'uomo: non lasciare niente intatto. La sublime intransigenza della legge morale era del tipo di tale furia razionalizzata contro il non identico, e anche lo Hegel liberale non era da meno, quando con la superiorità della cattiva coscienza riprendeva coloro che rifiutavano il concetto speculativo, l'ipostasi dello spirito¹⁰. L'aspetto liberatorio di Nietzsche, vera svolta del pensiero occidentale, dai posteri soltanto usurpata, era lo spifferare misteri di questo genere. Quello spirito che rigetta la razionalizzazione – il suo bando – smette grazie alla sua autoriflessione di essere il male radicale che nell'altro lo eccita. – Tuttavia al processo nel quale i sistemi si decomposero per la loro imperfezione fa da contrappunto uno sociale. La *ratio* borghese, in quanto principio di scambio, fece realmente combaciare ai sistemi, con successo crescente, seppur potenzialmente distruttivo, ciò che voleva commisurare a sé, identificare, lasciando sempre meno fuori.

Ciò che nella teoria si mostrò vano, venne ironicamente confermato dalla prassi. Perciò il discorso sulla «crisi del sistema» in quanto ideologia è diventato gradito anche a tutti i tipi che prima con voce di petto piena di rancore non potevano contentarsi dell'*aperçu* in base all'ideale già obsoleto di sistema. Meglio non costruire più la realtà, perché si dovrebbe ricostruirla da cima a fondo. La sua irrazionalità rafforzatasi sotto la spinta della razionalità particolare, l'integrazione che disintegra, offre pretesti per questo. Se si scorgesse la società come un sistema chiuso e quindi inconciliato con i soggetti, diverrebbe troppo penosa per i soggetti, finché in qualche modo restano tali. L'angoscia, un presunto esistenziale, è la claustrofobia della società diventata sistema. Il suo carattere sistemico, ancora ieri lo *scibbolet* della filosofia normale, viene rinnegato di proposito dai suoi adepti; impuniti essi possono contemporaneamente atteggiarsi come portavoce di una filosofia libera, originaria, e magari non accademica. Ma questa strumentalizzazione non annulla la critica al sistema. Ogni filosofia enfatica, in antitesi con quella scettica che non si concesse all'enfasi, condivideva la proposizione di essere possibile solo come sistema. Questa proposizione ha paralizzato la filosofia non meno che le correnti empiriste. Ciò su cui essa avrebbe prima da giudicare precisamente viene postulato, ancor prima che essa cominci. Il sistema, forma espositiva di una totalità a cui nulla resta esterno, assolutizza il pensiero di fronte a ciascuno dei suoi contenuti e sublima il contenuto nel pensiero: è idealistico ancor prima di ogni argomentazione a favore dell'idealismo.

L'ambivalenza del sistema.

Ma la critica non liquida semplicemente il sistema. A ragione d'Alembert, dalla vetta dell'illuminismo, distinse tra *esprit de système* e *esprit systématique* e il metodo dell'*Encyclopédie* ne tenne conto. Per lo *esprit systématique* non parla solo il motivo banale di un collegamento, che però si cristallizza meglio nello scollegato; non solo il soddisfare l'avidità dei burocrati di pigiare tutto nelle loro categorie. La forma del sistema è adeguata al mondo, il cui contenuto si sottrae all'egemonia del pensiero; unità e univocità sono però al tempo stesso la proiezione obliqua di una condizione pacificata, non più antagonista, sulle coordinate del pensiero dispotico, repressivo. La doppiezza della sistematicità filosofica non

lascia altra scelta che quella di trasferire nell'aperta determinazione dei singoli momenti la forza del pensiero sprigionata un tempo dai sistemi. Alla logica hegeliana ciò non era affatto estraneo. La microanalisi delle singole categorie che si presentava insieme come loro autoriflessione oggettiva avrebbe dovuto, senza riguardo per ciò che cala dall'alto, far trapassare ciascun concetto nell'altro. La totalità di questo movimento avrebbe poi significato per lui il sistema. Tra il suo concetto, conclusivo e quindi bloccante, e quello della dinamica, quale produzione autarchica pura a partire dal soggetto, che è costitutiva di ogni sistematicità filosofica, vi è sia contraddizione sia affinità. Hegel poté equilibrare la tensione tra la statica e la dinamica solo grazie alla costruzione del principio di unità, dello spirito quale ente in sé e insieme puro divenire, riprendendo l'*actus purus* scolastico-aristotelico. La dissonanza di questa costruzione, che sincopa sul punto archimedeo la produzione soggettiva e l'ontologia, il nominalismo e il realismo, impedisce anche immanentemente al sistema la soluzione di quella tensione. Comunque questo concetto filosofico di sistema si eleva alto sulla sistematicità meramente scientifica, che richiede un'esposizione ordinata e bene organizzata di pensieri, la costruzione coerente di discipline specialistiche, senza però pretendere rigorosamente, a partire dall'oggetto, l'unità interna dei momenti. Come il postulato dell'unità è irretito nella presupposizione che ogni ente è identico al principio conoscitivo, così d'altronde quel postulato ricorda legittimamente, non appena gli si dà così tanto peso come nella tradizione idealista, l'affinità reciproca degli oggetti che il bisogno scientifico di ordine considera tabù, per poi far posto al surrogato dei suoi schemi. La comunicazione tra gli oggetti, ciascuno dei quali non è l'atomo conformato dalla logica classificante, è la traccia della determinatezza degli oggetti in sé, che Kant ha negato e che Hegel voleva riprodurre contro di lui passando attraverso il soggetto. Comprendere una cosa stessa, non semplicemente inserirla o riportarla al sistema di riferimento, non è altro che cogliere il singolo momento nella sua relazione immanente con altri. Un siffatto antisoggettivismo si agita sotto l'involucro frusciante dell'idealismo assoluto nell'inclinazione a schiudere le cose da trattare, ricorrendo a come sono divenute. La concezione del sistema ricorda, in figura capovolta, la coerenza del non identico, violata proprio dalla sistematicità deduttiva. La critica al sistema e il pensiero asistemático sono superficiali finché non sono in grado

di sprigionare quella forza della coerenza che i sistemi idealisti hanno ascritto al soggetto trascendentale.

Il sistema antinomico.

Il principio dell'io fondante il sistema, il metodo puro preordinato a ogni contenuto, è stato da sempre la *ratio*. Niente di esterno la limita, neanche il cosiddetto «ordine spirituale». Quando l'idealismo in tutti i suoi gradi attribuisce al suo principio l'infinità positiva, fa metafisica della qualità del pensiero, della sua emancipazione storica. Esso elimina tutto l'ente eterogeneo. Ciò determina il sistema come puro divenire, come puro processo e infine come quel produrre assoluto che secondo Fichte, in questo senso il sistematico autentico della filosofia, sarebbe il pensiero. Già in Kant la *ratio* emancipata, il *progressus ad infinitum* era frenata solo più dal riconoscimento, se non altro, formale del non identico. L'antinomia di totalità e infinità – infatti l'inquieto *ad infinitum* fa saltare il sistema riposante su stesso, che però si deve solo all'infinità – è tipica dell'idealismo. Essa imita una antinomia centrale della società borghese. Anche questa per conservarsi, per restare uguale a se stessa, per «esserci», deve continuamente espandersi, andare avanti, spostare i confini sempre più in là, non rispettarne alcuno, non restare uguale a se stessa¹¹. Le è stato dimostrato che non appena raggiunge un *plafond*, quando non dispone più di spazi non capitalistici al suo esterno, dovrebbe in base al suo concetto venir meno. Ecco perché non è conforme all'antichità, nonostante Aristotele, il concetto moderno di dinamica e anche di sistema. Anche a Platone, dei cui dialoghi molti scelgono la forma aporetica, essi si poterono attribuire solo retrospettivamente. Il rimprovero, impartito perciò da Kant agli antichi, non è schiettamente logico, come viene presentato, bensì storico, affatto moderno. D'altra parte la sistematicità è così incarnata nella coscienza moderna che perfino gli sforzi antisistematici di Husserl, iniziati in nome dell'ontologia, dai quali poi si diramò l'ontologia fondamentale, regredirono irresistibilmente nel sistema pagando il prezzo della loro formalizzazione. Incrociate reciprocamente in tal modo, le essenze statiche e dinamiche del sistema entrano ripetutamente in contrasto. Se si vuole che il sistema sia effettivamente chiuso, che non tolleri niente al di là del suo circolo magico, allora in quanto infinità positiva diventa finito, statico, per quanto lo si concepisca

dinamicamente. Che si sostenga da sé, cosa che Hegel vantava del proprio, lo fa morire. I sistemi chiusi, detto volgarmente, sono *fertig*, rovinati. Trivialità, come quella rinfacciata a Hegel sempre di nuovo, che la storia universale si sarebbe compiuta nello stato prussiano, non sono né semplici aberrazioni ideologiche, né irrilevanti per la totalità. Nel loro controsenso necessario crolla la pretesa unità del sistema e della dinamica. Questa, negando il concetto di confine e assicurandosi come teoria che fuori ci sia ancora qualcosa, ha anche la tendenza a sconfessare il sistema, suo prodotto. Non sarebbe infruttuoso trattare la storia della filosofia moderna sotto l'aspetto di come essa venne a compromesso con l'antagonismo di statica e dinamica interno al sistema. Quello hegeliano non era internamente davvero in divenire, bensì implicitamente già premeditato in ogni determinazione singola. Una sicura del genere lo condanna alla non verità. La coscienza dovrebbe per così dire liquefarsi nei fenomeni rispetto a cui prende posizione. Ma con ciò la dialettica si trasformerebbe qualitativamente. L'univocità sistematica verrebbe meno. Il fenomeno non resterebbe più quel che invece resta in Hegel, nonostante tutte le assicurazioni contrarie: l'esempio del suo concetto. Ciò grava il pensiero di un di più di lavoro e di fatica rispetto a quella intesa da Hegel, poiché in lui il pensiero prende dai propri oggetti sempre solo quello che in sé è già pensiero. Nonostante il programma dell'alienazione esso gode di sé, se la spassa, sebbene spesso richieda il contrario. Se il pensiero si alienasse effettivamente nella cosa, se si rivolgesse a questa, non alla sua categoria, anche l'oggetto sotto lo sguardo insistente del pensiero comincerebbe a parlare. Hegel aveva obiettato alla gnoseologia che si diventa fabbro solo battendo il ferro, esercitando la conoscenza su ciò che le resiste, per così dire sull'ateoretico. Qui è da prendere in parola. Solo questo restituirebbe alla filosofia quella che Hegel ha chiamato libertà per l'oggetto, che è stata bandita dal concetto di libertà, dall'autonomia del soggetto che pone il senso. Ma la forza speculativa che fa emergere l'insolubile è quella della negazione. Solo in essa sopravvive la tendenza sistemica. Le categorie di critica al sistema sono insieme quelle che comprendono il particolare. Ciò che nel sistema una volta trascendeva legittimamente l'individuale ha la sua dimora al di fuori del sistema. Lo sguardo che, interpretando, coglie nel fenomeno più del suo mero essere, e solo perciò il suo essere,

secolarizza la metafisica. Solo i frammenti in quanto forma filosofica potrebbero far tornare in sé le monadi illusoriamente progettate dall'idealismo. Essi potrebbero essere rappresentazioni nel particolare della totalità irraggiungibile in quanto tale.

L'argomento e l'esperienza.

Il pensiero, a cui non è lecito ipostatizzare positivamente nulla al di fuori dell'atto dialettico, sporge oltre l'oggetto con cui non finge più di coincidere; diventa più indipendente di quel che era nella concezione della sua assolutezza, in cui la sovranità e l'acquiescenza si confondono, essendo l'una dipendente dall'altra. Forse mirava a questo l'essenzialità kantiana della sfera intellegibile da ogni immanente. L'immersione nell'individuale, immanenza dialettica potenziata all'estremo, ha bisogno come suo momento anche di quella libertà di uscire dall'oggetto che è stata recisa dalla pretesa d'identità. Hegel non l'avrebbe approvata. Infatti egli si è affidato alla completa mediazione negli oggetti. Nella prassi conoscitiva, che è risoluzione dell'insolubile, il momento di questa trascendenza del pensiero viene in luce nel fatto che essa come micrologia dispone solo di mezzi macrologici. La richiesta di obbligatorietà senza sistema è quella di modelli di pensiero. Questi non sono solo di tipo monadologico. Il modello centra lo specifico e più che lo specifico, senza sublimarlo nel suo concetto superiore più universale. Pensare filosoficamente equivale a pensare in modelli; la dialettica negativa è un *ensemble* di modelli di analisi. La filosofia tornerebbe ad abbassarsi come affermazione consolatoria se nascondesse a sé e agli altri che essa, per quanto muova i suoi oggetti dal loro stesso interno, deve influire su di loro anche dall'esterno. Ciò che in loro stessi attende ha bisogno di un intervento che lo faccia parlare, con la prospettiva che le forze mobilitate dall'esterno, infine ogni teoria addotta ai fenomeni si spengano in essi. Anche in questo senso la teoria filosofica intende la sua propria fine: realizzandosi. Intenzioni affini non mancano nella storia. All'illuminismo francese il suo concetto supremo, quello di ragione, conferisce sotto l'aspetto formale una certa sistematicità; tuttavia l'intreccio costitutivo della sua idea di ragione con quella di un'organizzazione oggettivamente razionale della società sottrae *pathos* al sistema, che lo riacquista solo allorché la ragione come idea rinuncia alla sua realizzazione e si assolutizza come spirito. Il pensiero come *Enciclopedia*, un

qualcosa di razionalmente organizzato e tuttavia discontinuo, non sistematico e sciolto, esprime lo spirito autocritico della ragione. Esso rappresenta ciò che poi sfuggì alla filosofia sia per la sua crescente distanza dalla prassi, che per il suo inserimento nell'attività accademica: l'esperienza mondana, quello sguardo sulla realtà di cui è momento anche il pensiero. Nient'altro è la libertà dello spirito. Ma per il pensiero è altrettanto irrinunciabile dell'elemento dell'*homme de lettres*, che viene diffamato dall'*ethos* scientifico piccolo borghese, ciò di cui abusa la filosofia scientizzata: la concentrazione meditativa, l'argomento, che pure si è meritato tanto scetticismo. Ogni volta che la filosofia è stata sostanziale, essi comparvero insieme. Da una certa distanza si potrebbe caratterizzare la dialettica come la fatica elevata ad autocoscienza di lasciare che si compenetrino. Altrimenti l'argomento specialistico degenera in tecnica di esperti senza concetto in mezzo al concetto, quale si diffonde oggi accademicamente nella cosiddetta filosofia analitica, che può essere copiata e appresa dai robot. L'argomentazione immanente è legittima là dove recepisce la realtà integrata come sistema per mobilitarle contro la sua stessa forza. Al contrario la libertà nel pensiero rappresenta l'istanza che sa già della non verità enfatica di quel contesto. Senza questo sapere non si potrebbe evadere, senza appropriazione della violenza del sistema l'evasione fallirebbe. Che i due momenti non si fondano senza fratture è dovuto alla potenza reale del sistema che include anche ciò che potenzialmente lo trascende. Tuttavia anche la non verità del contesto immanente si rivela all'esperienza sconvolgente che il mondo organizzatosi sistematicamente, come se fosse la ragione realizzata glorificata da Hegel, eterna al tempo stesso nella sua antica follia l'impotenza di quello spirito che appare onnipotente. La critica immanente dell'idealismo difende l'idealismo, nella misura in cui mostra quanto anch'esso venga aggirato; che il primo, che per lui è sempre lo spirito, è in stretta complicità con la supremazia cieca del meramente esistente. La dottrina dello spirito assoluto la incrementa direttamente. – Il *consensus* scientifico sarebbe incline ad ammettere che anche l'esperienza implichi teoria. Ma essa sarebbe un «punto di vista», nel migliore dei casi ipotetica. I rappresentanti concilianti dello scientismo esigono che la scienza così detta decente o pulita renda conto di tali presupposti. Ma proprio questa richiesta è incompatibile con l'esperienza spirituale.

Se a questa viene chiesto un punto di vista, potrebbe essere quello di chi mangia verso l'arrosto. Essa ne vive, mentre lo consuma. Solo se il punto di vista si spegnesse in essa, potrebbe esserci filosofia. Sino ad allora la teoria impersona nell'esperienza spirituale quella disciplina che Goethe percepì come dolorosa già in rapporto a Kant. Se l'esperienza si abbandonasse soltanto alla sua dinamica e alla sua felicità non ci sarebbe più freno. L'ideologia è pronta ad assalire quello spirito che, rallegrandosi di sé, come lo Zaratustra di Nietzsche, quasi irresistibilmente assolutizza se stesso. La teoria lo impedisce. Essa corregge l'ingenuità della sua autostima, senza però imporgli di sacrificare quella spontaneità a cui la teoria mira a sua volta. Infatti la differenza tra la cosiddetta partecipazione soggettiva all'esperienza spirituale e il suo oggetto non scompare affatto; la fatica necessaria e dolorosa del soggetto conoscente la testimonia. Nella condizione non conciliata la non identità viene percepita come un negativo. Perciò il soggetto si ripiega su se stesso e sulla pienezza dei suoi modi di reazione. Solo l'autoriflessione critica lo protegge dalla limitatezza della sua pienezza e dall'erigere una parete tra sé e l'oggetto, dal supporre il suo essere per sé come l'in sé e per sé. Quanto meno si può supporre identità tra il soggetto e l'oggetto, tanto più è contraddittorio ciò che si pretende da lui come conoscente, un'energia scatenata e un'autoriflessione aperta. La teoria e l'esperienza spirituale hanno bisogno d'interagire. Quella non contiene risposte a tutto, ma reagisce al mondo falso fino in fondo. Su ciò che sarebbe sottratto al suo bando, la teoria non ha alcuna giurisdizione. La mobilità è essenziale alla coscienza, non una proprietà accidentale. Essa intende un duplice modo di comportamento: quello dall'interno, il processo immanente, propriamente dialettico; e uno libero, quasi fuoriuscente dalla dialettica, non vincolato. Ma essi non sono solo disparati. Il pensiero non regolamentato è elettivamente affine alla dialettica, che come critica al sistema ricorda ciò che potrebbe essere esterno al sistema; e quella forza che il movimento dialettico sprigiona nella conoscenza, è la stessa che insorge contro il sistema. Le due posizioni della coscienza sono collegate tra loro dalla critica reciproca, non dal compromesso.

Quel che suscita le vertigini.

Una dialettica non più «legata»¹² all'identità, quando non provoca

l'obiezione di sradicamento, riconoscibile dai suoi frutti fascisti, desta quella di suscitare le vertigini. Nella grande poesia della modernità da Baudelaire in poi il senso di vertigini è centrale; alla filosofia si dà anacronisticamente a intendere che non deve prendere parte a niente del genere. È bene dire ciò che si vuole; Karl Kraus dovette fare l'esperienza che quanto più esattamente ogni sua frase lo comprovava, tanto più la coscienza reificata gridava che appunto per questa esattezza era come se le girasse una macina in testa. Il senso di questa lamentela lo si può afferrare da un'abitudine dell'opinione dominante. Essa ama presentare alternative tra le quali si deve scegliere, una delle quali è da segnare con una crocetta. Così le decisioni di un'amministrazione si riducono spesso a dire di sí o di no ai progetti presentati. Il pensiero amministrativo è diventato in segreto il modello agognato anche di quello che si dice ancora libero. Ma è compito del pensiero filosofico nelle sue situazioni essenziali non stare a questo gioco. L'alternativa proposta è già un tratto di eteronomia. Sulla legittimità di richieste alternative dovrebbe prima giudicare la coscienza, da cui si pretende moralisticamente la previa decisione. Insistere a far confessare un punto di vista è la costrizione morale prolungata nella teoria. Gli corrisponde la grossolanità. Essa nemmeno dei grandi teoremi trattiene la verità, dopo aver eliminato l'ornamento; Marx ed Engels per esempio s'irritavano perché con l'antitesi più semplice di povero e ricco si annacquava la teoria dinamica delle classi e la sua acuta espressione economica. L'essenza viene falsificata dal *résumé* dell'essenziale. Se la filosofia fosse condiscendente con ciò che Hegel ha già irriso, se venisse incontro agli incliti lettori con spiegazioni su ciò che si deve pensare di un pensiero, s'integrerebbe alla regressione avanzante, senza tuttavia tenerne il passo. La preoccupazione circa il modo di acciuffarla nasconde per lo più solo aggressività, la brama di catturarla, come le scuole si sono divorate a vicenda storicamente. L'equivalenza di colpa ed espiatione si è tradotta nella successione dei pensieri. Proprio questa assimilazione dello spirito al principio dominante deve essere scorta dalla riflessione filosofica. Il pensiero tradizionale e le abitudini del buon senso, rimaste dopo la sua scomparsa filosofica, esigono un sistema di riferimento, un *frame of reference*, in cui tutto trovi il suo posto. Non si dà nemmeno tanto valore all'intuitività del sistema di riferimento – lo si può fissare persino in assiomi dogmatici – purché ogni ragionamento sia

inquadrabile e il pensiero non garantito sia tenuto lontano. A fronte di ciò la conoscenza, affinché dia frutti, si getta via à *fond perdu* negli oggetti. Le vertigini così suscitate sono un *index veri*; lo *shock* dell'aperto, quella negatività, come esso necessariamente appare nel garantito e nel sempre uguale, è la non verità solo per il non vero.

La fragilità del vero.

La decostruzione dei sistemi e del sistema non è un atto gnoseologico-formale. Quel che una volta il sistema voleva procurare ai dettagli è da ricercare solo in essi. Né se vi si trovi, né cosa sia garantito in anticipo al pensiero. Solo questo farebbe tornare in sé il discorso affatto abusato della verità in quanto il concreto. Esso costringe il pensiero a soffermarsi sul minuscolo. Non si deve filosofare sul concreto, ma a partire da esso. Ma la dedizione all'oggetto specifico viene sospettata di non avere una posizione univoca. L'altro dell'esistente è per l'esistente una stregoneria, mentre nel mondo falso la vicinanza, la patria e la sicurezza sono a loro volta figure del bando. Con questo gli uomini temono di perdere tutto, perché non conoscono altra felicità, neanche intellettuale, che potersi attaccare a qualcosa, che è l'illibertà perenne. Si chiede almeno un brandello di ontologia nel mezzo della sua critica; come se la più piccola visione non garantita non esprimesse il voluto meglio di una *declaration of intention* a cui poi non viene dato seguito. La filosofia conferma un'esperienza fatta da Schönberg con la teoria tradizionale della musica: da questa s'impara soltanto come una composizione comincia e finisce, ma niente su di essa, sul suo decorso. Analogamente la filosofia non dovrebbe ridursi alle categorie, ma in un certo senso solo comporre. Essa deve nel suo procedere rinnovarsi incessantemente tanto per forza propria, quanto per attrito con ciò a cui si adegua; è decisivo quel che vi accade, non la tesi o la posizione; il tessuto, non il corso a senso unico del pensiero, induttivo o deduttivo. Perciò la filosofia essenzialmente non è riferibile. Altrimenti sarebbe superflua; che si lasci per lo più riferire depone a suo sfavore. Ma fa rabbia un comportamento che senza custodire niente di primo e di sicuro, già solo in base alla determinatezza della sua esposizione, concede così poco al relativismo, fratello dell'assolutismo, da avvicinarsi alla dottrina. Esso conduce, sino alla rottura, oltre Hegel, la cui dialettica voleva avere tutto, essere anche *prima philosophia*, cosa

che effettivamente era nel principio d'identità, nel soggetto assoluto. Ma il pensiero, dissociandosi dal primo e costante, non si assolutizza come liberamente fluttuante. Proprio la dissociazione lo lega all'altro da sé ed elimina l'illusione della sua autarchia. La stessa falsità della razionalità sfrenata, sfuggita a se stessa, il capovolgimento dell'illuminismo in mitologia, è determinabile razionalmente. Il pensiero è in base al suo senso pensiero di qualcosa. Persino nella forma logica astratta del «qualcosa» come un inteso o giudicato, che di per sé non afferma di porre un ente, sopravvive indelebilmente al pensiero, che vorrebbe cancellarlo, il suo non identico, ciò che non è pensiero. La *ratio* diventa irrazionale, là dove se ne dimentica, là dove ipostatizza i suoi prodotti, le astrazioni, in contrasto con il senso del pensiero. L'imperativo della sua autarchia lo condanna al vuoto, in definitiva alla stupidità e alla primitività. L'accusa di sradicamento dovrebbe essere rivolta contro il principio spirituale che si conserva interiormente come sfera dalle origini assolute; invece là dove l'ontologia, Heidegger anzitutto, colpisce lo sradicamento c'è il luogo della verità. Essa è tremolante, fragile a causa del suo contenuto temporale; Benjamin ha criticato in modo penetrante il detto tipicamente borghese di Gottfried Keller che la verità non ci può scappare. Alla consolazione che la verità sia imperdibile, la filosofia deve rinunciare. Una che non possa precipitare nell'abisso di cui sproloquiano i fondamentalisti della metafisica – non in quello dell'abile sofistica, ma della follia – diventa analitica, potenzialmente una tautologia, stando sotto l'imperativo del suo principio di sicurezza. Solo i pensieri che vanno fino all'estremo fanno fronte all'impotenza onnipotente del consenso sicuro; solo l'acrobazia cerebrale ha ancora la relazione alla cosa, che essa secondo la *fable convenu* disprezza per godere di sé. Nessuna banalità irriflessa può, come impronta della vita falsa, essere ancora vera. Reazionario è oggi ogni tentativo di fermare il pensiero specie in vista della sua utilizzabilità con il luogo comune del gusto di sottilizzare e della non obbligatorietà. L'argomento si lascerebbe ridurre così alla sua forma volgare: «se vuoi, di queste analisi posso farne innumerevoli». Questo le svaluta tutte. Peter Altenberg diede questa risposta a uno che secondo lo stesso schema sospettava dei suoi aforismi: «io però non lo voglio». Il pensiero aperto non è protetto contro il rischio di scivolare nell'arbitrario; niente gli garantisce di essersi saziato sufficientemente della cosa per

sostenere quel rischio. La coerenza della sua esecuzione, lo spessore del suo tessuto contribuiscono però a far sí che colpisca nel segno. La funzione del concetto di sicurezza nella filosofia si è capovolta. Ciò che una volta voleva superare per mezzo della certezza di sé il dogma e la tutela si è trasformato nell'assicurazione sociale di una conoscenza a cui non deve poter accadere nulla. Effettivamente all'ineccepibile non può accadere nulla.

Contro il relativismo.

Nella storia della filosofia si ripete la metamorfosi di categorie epistemologiche in categorie morali; l'interpretazione fichtiana di Kant ne è il caso piú palese, non l'unico. Qualcosa di simile avvenne con l'assolutismo logico-fenomenologico. Ciò che nel pensiero sradicato fa rabbia agli ontologi fondamentali è il relativismo. A esso e all'assolutismo la dialettica si contrappone decisamente; non cercando una posizione intermedia, bensí passando attraverso gli estremi, la cui non verità è da smascherare in base alla loro idea. È ora di procedere cosí con il relativismo, perché la sua critica è stata impostata per lo piú formalmente, sicché la fibra del pensiero relativista è rimasta in certa misura indisturbata. Miserabile è l'argomento antispengleriano preferito da Leonard Nelson in poi, che il relativismo presupporrebbe almeno un assoluto, ovvero la propria validità e perciò si contraddirebbe. Esso scambia la negazione universale di un principio con l'elevazione di essa ad affermazione, senza considerare la differenza specifica della loro funzione. Sarà piú fecondo riconoscere nel relativismo una figura limitata della coscienza. Dapprima vi è stata quella dell'individualismo borghese che prende per ultima la coscienza individuale, a sua volta mediata dall'universale, e perciò riconosce ugualmente legittime le opinioni dei singoli individui, come se non vi fosse criterio alcuno della loro verità. Alla tesi astratta del condizionamento di ogni pensiero si deve ricordare, molto concretamente, quello suo, la cecità verso quel momento sopraindividuale, solo grazie al quale la coscienza individuale diventa pensiero. Dietro quella tesi vi è il disprezzo dello spirito a vantaggio della supremazia dei rapporti materiali come l'unica cosa che conta. Il padre ribatte alle opinioni scomode e decise del figlio che tutto è relativo, che, come nel detto greco, l'uomo è il suo denaro. Il relativismo è materialismo volgare, il pensiero disturba il

profitto. Nella sua assoluta antispiritualità questo atteggiamento resta necessariamente astratto. La relatività di ogni conoscenza può essere affermata sempre solo da fuori, finché non viene eseguita alcuna conoscenza stringente. Non appena la coscienza entra nella cosa determinata e si confronta con la sua pretesa immanente di verità o falsità, la presunta casualità soggettiva del pensiero si dissolve. Ma il relativismo è insulso, perché ciò che considera da un lato come facoltativo e casuale, dall'altro come irriducibile, sorge anch'esso dall'oggettività – da quella appunto di una società individualista –, deve essere dedotto come apparenza socialmente necessaria. I modi di reazione, secondo la dottrina relativista propri dei singoli individui, sono preformati, quasi sempre un belato da gregge; in particolare lo stereotipo della relatività. Infatti anche l'apparenza individualistica è stata ridotta a interessi di gruppo da relativisti sottili come Pareto. Ma i limiti dell'oggettività, che sono specifici di ogni strato sociale e che sono stati posti dalla sociologia del sapere, a maggior ragione sono deducibili a loro volta dall'intero della società, dall'oggettivo. Quando una tarda versione del relativismo sociologico, quella di Mannheim, s'illude di potere distillare l'oggettività scientifica dalle differenti prospettive degli strati sociali grazie a un'intelligenza liberamente fluttuante, essa scambia il condizionante con il condizionato. In verità le prospettive divergenti hanno la loro legge nella struttura del processo sociale in quanto intero preordinato. Se lo si conosce, esse non sono più facoltative. Un imprenditore che non voglia soccombere alla concorrenza deve calcolare in modo che la parte non retribuita del prodotto del lavoro altrui gli spetti come profitto, e deve pensare di scambiare nello stesso tempo alla pari – la forza lavoro contro i suoi costi di riproduzione; però bisogna esporre in modo altrettanto stringente perché questa coscienza oggettivamente necessaria è oggettivamente falsa. Questo rapporto dialettico toglie logicamente i suoi momenti particolari. La presunta relatività sociale delle visioni obbedisce alla legge oggettiva della produzione sociale sotto la proprietà privata dei mezzi di produzione. Lo scetticismo borghese, impersonato dalla dottrina relativista, è idiota. Eppure la persistente antispiritualità è più che un semplice tratto dell'antropologia borghese di tipo soggettivo. Essa nasce dal fatto che l'ormai emancipato concetto di ragione deve temere, all'interno dei rapporti di produzione sussistenti, che la sua coerenza li faccia saltare. Perciò la ragione si autolimita; per tutta

l'epoca borghese l'idea dell'autonomia dello spirito è stata accompagnata dal suo autodisprezzo reattivo. Esso non si perdona che la costituzione dell'esistenza da lui guidata gli vieta quell'apertura alla libertà che è riposta nel suo concetto. Il relativismo è l'espressione filosofica di questo; non gli si deve mobilitare contro alcun assolutismo, lo spezza la prova della sua angustia. Al relativismo, per quanto desiderasse spacciarsi per progressivo, si è sempre accompagnato il momento reazionario, già nella sofistica come disponibilità per gli interessi più forti. Una critica incisiva del relativismo è il paradigma della negazione determinata.

La dialettica e il costante.

Una dialettica liberata non può fare a meno, come Hegel, del costante. Ma non gli conferisce più il primato. Hegel non ne parlava tanto all'origine della sua metafisica: sarebbe emerso da essa alla fine come l'intero completamente rischiarato. Per questo le sue categorie logiche hanno una caratteristica ambiguità. Sono strutture sorte, che si tolgono, e al tempo stesso aprioriche, invarianti. Vengono fatte andare all'unisono con la dinamica grazie alla dottrina dell'immediatezza, che si riproduce di nuovo a ogni stadio dialettico. La teoria della seconda natura, già in Hegel colorata criticamente, è imperdibile per una dialettica negativa. Essa accetta *tel quel* l'immediatezza non mediata, quelle formazioni che la società e il suo sviluppo presentano al pensiero, per metterne a nudo le mediazioni attraverso l'analisi, in base al criterio della differenza immanente dei fenomeni da quel che pretendono di essere di per sé. Ciò che si mantiene costante, il «positivo» del giovane Hegel, è, per tale analisi, come per questi, il negativo. Ancora nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* il pensiero, nemico giurato di quella positività, viene caratterizzato come il principio negativo¹³. A ciò porta la più semplice riflessione: ciò che non pensa, ma si abbandona all'intuizione, tende al cattivo positivo a causa di quella qualità passiva che contrassegna nella *Critica della ragion pura* la fonte sensibile di legittimità della conoscenza. Accogliere qualcosa così come si offre ogni volta, rinunciando alla riflessione, significa potenzialmente già sempre accettarlo per com'è; di contro ogni pensiero porta virtualmente a un movimento negativo. Però in Hegel, nonostante tutte le affermazioni contrarie,

il primato del soggetto sull'oggetto resta incontestato. Lo offusca appunto solo la parola semiteologica «spirito», dalla quale il ricordo della soggettività individuale non può essere cancellato. La logica hegeliana paga il conto di questo con il suo carattere estremamente formale. Sebbene in base al suo concetto dovrebbe essere contenutistica, essa, aspirando a essere tutto nello stesso tempo metafisica e dottrina delle categorie, espelle l'ente determinato, per mezzo di cui soltanto si potrebbe legittimare il suo impianto; in questo per niente distante da Kant e Fichte, che Hegel non si stanca mai di condannare quali portavoce della soggettività astratta. La *Scienza della logica* è a sua volta astratta nel significato più banale; la riduzione ai concetti generali sopprime già dall'inizio il loro controcanto, quel concreto che la dialettica idealista si vanta di portare in sé e di dispiegare. Lo spirito vince la sua battaglia contro un nemico assente. La dichiarazione sprezzante di Hegel sull'esistenza contingente, quella penna di Krug che la filosofia poteva e doveva rifiutarsi di dedurre da sé, è un gridare al ladro. Trovandosi già sempre nel *medium* del concetto e riflettendo solo in termini generali anche sul rapporto tra il concetto e il suo contenuto, il non concettuale, la logica hegeliana si è assicurata già prima quell'assolutezza del concetto che s'impegna a dimostrare. Ma quanto più l'autonomia della soggettività ha una comprensione critica di se stessa e diviene consapevole di essere a sua volta mediata, tanto più è stretto l'obbligo del pensiero di confrontarsi con ciò che gli fornisce quella costanza di cui esso è in sé privo. Altrimenti non ci sarebbe nemmeno quella dinamica con la quale la dialettica muove il peso del costante. Non ogni esperienza che si presenta come primaria è da rinnegare in bianco. Se all'esperienza della coscienza mancasse interamente ciò che Kierkegaard difese come ingenuità, il pensiero, in dubbio su di sé, asseconderebbe ciò che l'istituzione si attende da lui e diventerebbe ancora più ingenuo. Persino termini come «esperienza originaria», compromessi dalla fenomenologia e dalla neo-ontologia, designano un vero, mentre ingigantendolo lo rovinano. Se la resistenza contro la facciata non si muovesse spontaneamente, incurante delle proprie dipendenze, il pensiero e l'attività sarebbero una copia oscura. Ciò che nell'oggetto trascende le determinazioni impostegli dal pensiero si mostra al soggetto dapprima come un immediato; dove il soggetto si sente del tutto certo di sé, nell'esperienza primaria, è di nuovo meno che mai soggetto. Il più soggettivo, l'immediatamente

dato, si sottrae al suo intervento. Solo che questa coscienza immediata non si può né mantenere senza interruzione, né è assolutamente positiva. Infatti la coscienza è al contempo la mediazione universale e anche in quelle *données immédiates*, che sono le sue, non può saltare oltre la sua ombra. Esse non sono la verità. È un'illusione idealista la fiducia che dall'immediato in quanto costante e assolutamente primo sorga senza fratture l'intero. Alla dialettica l'immediatezza non resta ciò che si dà immediatamente. Diventa un momento, anziché il fondamento. Al polo opposto, con le invarianti del pensiero puro, non succede altrimenti. Soltanto un relativismo infantile contesterebbe la validità della logica formale o della matematica e la tratterebbe, poiché è divenuta, come effimera. Solo che le invarianti, la cui propria invarianza è un prodotto, non si devono enucleare da ciò che varia, come se restasse poi tutta la verità nelle mani. Questa è concresciuta al materiale mutevole e la sua immutabilità è l'inganno della *prima philosophia*. Mentre le invarianti non si sciolgono indistintamente nella dinamica storica e in quella della coscienza, sono in essa momenti; trapassano in ideologia, non appena vengono fissate come trascendenza. L'ideologia non è affatto uguale ogni volta alla filosofia espressamente idealista. Essa sta nella sottostruttura di un principio primo, poco importa quale contenuto esso abbia, in quell'identità implicita del concetto e della cosa che giustifica il mondo, anche quando viene insegnata sommariamente la dipendenza della coscienza dall'essere.

Il privilegio dell'esperienza.

In secca opposizione al solito ideale scientifico, all'oggettività della conoscenza dialettica serve non meno, ma più soggetto. Altrimenti l'esperienza filosofica si atrofizza. Ma lo spirito positivista dell'epoca è allergico a questo. Questa esperienza non sarebbe alla portata di tutti. Costituirebbe il privilegio di singoli individui e sarebbe determinata dalla loro indole e dalla storia della loro vita; esigerla come condizione della conoscenza sarebbe elitario e antidemocratico. Bisogna ammettere che effettivamente non tutti possono fare in ugual misura esperienze filosofiche, specie nel modo in cui persone di paragonabile quoziente intellettuale dovrebbero poter ripetere esperimenti scientifici o vedere deduzioni matematiche, sebbene a tal fine, secondo l'opinione corrente, sia

tanto piú necessario un talento specifico. In ogni caso la partecipazione soggettiva alla filosofia, confrontata con la razionalità virtualmente senza soggetto di un ideale di scienza che mira alla sostituibilità di tutti con tutti, mantiene un'aggiunta irrazionale. Essa non è una qualità naturale. Mentre quest'argomentazione si spaccia per democratica, ignora ciò che il mondo amministrato fa dei suoi membri coatti. Spiritualmente possono tenergli testa solo coloro che non ne sono stati modellati del tutto. La critica del privilegio diventa un privilegio: cosí dialettico è il corso del mondo. Sotto i condizionamenti sociali, specie quelli della formazione, che tutelano, amputano e spesso paralizzano le forze spirituali produttive; sotto la prevalente povertà di idee e i processi patogeni della prima infanzia diagnosticati dalla psicoanalisi, ma in realtà nient'affatto mutati, sarebbe fittizio supporre che tutti possano capire o anche solo notare tutto. Se ci si aspettasse questo, la conoscenza verrebbe acclimatata ai tratti patologici di un'umanità alla quale la legge del sempreuguale toglie la possibilità di fare esperienze, ammesso che l'abbia mai avuta. La costruzione della verità in analogia con una *volonté de tous* – conseguenza estrema del concetto di ragione soggettiva – froderebbe tutti, in loro nome, di ciò di cui hanno bisogno. È compito di coloro che hanno avuto nella loro costituzione spirituale l'immeritata fortuna di non adattarsi completamente alle norme vigenti – una fortuna che nel rapporto con il mondo abbastanza spesso pagano cara – esprimere con slancio morale, per cosí dire in funzione di supplenza, ciò che quei piú per i quali lo dicono non riescono a vedere o si vietano di vedere per conformità alla realtà. Criterio del vero non è la sua comunicabilità immediata a chiunque. Bisogna resistere alla coercizione quasi universale a scambiare la comunicazione del conosciuto con quest'ultimo o a porla magari piú in alto, mentre attualmente ogni passo verso la comunicazione svende e falsifica la verità. Di questo paradosso soffre ormai tutto ciò che è linguaggio. La verità è oggettiva, non plausibile. Sebbene essa non spetti immediatamente a chiunque e sebbene abbia bisogno della mediazione soggettiva, vale per il suo intreccio ciò che Spinoza, con troppo entusiasmo, reclamava già per la singola verità: che sia *index* di se stessa. Quel carattere di privilegio che il rancore le rinfaccia, le viene meno, non quando cerca scuse per quelle esperienze da cui proviene, ma quando entra in configurazioni e nessi fondativi che la mettono in evidenza o ne

smascherano i difetti. Una superbia elitaria potrebbe convenire all'esperienza filosofica meno di tutto. Essa deve rendersi conto di quanto la sua possibilità di sussistere sia contaminata dal sussistente, infine dal rapporto di classe. In essa le *chances* che l'universale concede saltuariamente ai singoli si rivoltano contro l'universale, che sabotava l'universalità di tale esperienza. Se questa universalità venisse prodotta, l'esperienza di tutti gli individui si trasformerebbe pure e deporrebbe molto di quella casualità che fino ad allora la deforma senza rimedio, anche dove ancora vive. La dottrina di Hegel che l'oggetto si rifletterebbe in modo immanente, sopravvive alla sua versione idealista, perché in una dialettica trasformata il soggetto, spogliato della sua sovranità, a maggior ragione diventa virtualmente la forma di riflessione dell'oggettività. Quanto meno la teoria si spaccia come definitiva e onnicomprensiva, tanto meno si reifica anche rispetto al pensatore. La sublimazione della coazione sistemica consente a questi di abbandonarsi più liberamente alla propria coscienza e alla propria esperienza di quanto non fosse tollerato dalla concezione patetica di una soggettività che ha da pagare il suo trionfo astratto con la rinuncia al suo contenuto specifico. Ciò è conforme a quell'emancipazione dell'individualità, avvenuta tra l'idealismo classico e il presente, e le cui conquiste, nonostante e a causa della pressione attuale alla regressione collettiva, non sono teoricamente revocabili, come gli impulsi alla dialettica del 1800. Certo, l'individualismo del secolo diciannovesimo ha indebolito la capacità oggettivante dello spirito – quella di concepire l'oggettività e la costruzione di essa – ma gli ha anche fatto acquisire una differenziazione che ha rafforzato l'esperienza dell'oggetto.

Il momento qualitativo della razionalità.

Abbandonarsi all'oggetto equivale a rendere giustizia ai suoi momenti qualitativi. L'oggettivazione scientifica, seguendo la tendenza alla quantificazione di tutta la scienza a partire da Descartes, tende a escludere le qualità, a trasformarle in proprietà misurabili. La stessa razionalità viene sempre più assimilata *more mathematico* alla capacità di quantificare. Sebbene ciò tenga esattamente conto del primato della trionfante scienza della natura, non è riposto nel concetto di *ratio* in sé. Non in ultimo essa è abbagliata, perché si chiude ai momenti qualitativi, a loro volta

razionalmente pensabili. La *ratio* non è soltanto *synagoge*, ascesa dai fenomeni dispersi al loro concetto di genere¹⁴. Altrettanto essa esige la facoltà di differenziare. Senza di essa la funzione sintetica del pensiero, l'unificazione astrattiva, non sarebbe possibile: mettere insieme l'uguale significa necessariamente separarlo dal diseguale. Ma questo è il qualitativo; il pensiero che non lo pensa è già castrato e in disaccordo con sé. Agli inizi del razionalismo europeo Platone, che per primo instaurò la matematica quale modello di metodo, ha ancora dato espressione efficace al momento qualitativo della *ratio*, affiancando alla pari alla *synagoge* la *diairesis*. Essa sfocia nella prescrizione che la coscienza, memore della distinzione socratica e sofistica di *physei* e *thesei*, debba amalgamarsi con la natura delle cose, anziché procedere con esse arbitrariamente. Con ciò la differenziazione qualitativa non solo viene incorporata alla dialettica platonica, la sua dottrina del pensiero, ma viene interpretata come correttivo alla violenza di una quantificazione sfrenata. Una metafora dal *Fedro* non lascia alcun dubbio su ciò. In essa il pensiero conformante e quello non violento si compensano. Si deve, vi si dice, rovesciando il movimento concettuale della sintesi, «essere capaci, smembrando le sottospecie, di eseguire il taglio secondo le articolazioni, in conformità alla natura, senza cercare di lacerarne alcuna parte, come farebbe un cattivo macellaio»¹⁵. In ogni quantificazione si conserva, come sostrato di ciò che è da quantificare, quel momento qualitativo che, come ammonisce Platone, sarebbe meglio non spezzare, affinché la *ratio* come danneggiamento dell'oggetto da raggiungere non si capovolga in follia. All'operazione razionale si accompagna in seconda riflessione in funzione per così dire di antidoto quella qualità che la prima e limitata riflessione della scienza ha soppresso nella filosofia a lei estranea e succube. Non c'è visione quantificata che non riceva il suo senso, il suo *terminus ad quem*, solo dalla sua ritraduzione nel qualitativo. Persino l'obiettivo conoscitivo della statistica è qualitativo, la quantificazione solo il suo strumento. L'assolutizzazione della tendenza quantificante della *ratio* coincide con la sua mancanza d'autoriflessione. Soffermarsi sul qualitativo serve a quest'ultima, non a rievocare l'irrazionalità. Più tardi solo Hegel, senza avere tendenze romantico-retrospettive, ha mostrato di esserne cosciente, però in un'epoca in cui la supremazia della quantificazione non era così indiscussa come oggi. È vero che per lui, all'unisono con la tradizione scientifica, «la verità della qualità

stessa è la quantità»¹⁶. Ma nel *Sistema della filosofia* egli la riconosce come «una determinatezza indifferente per l'essere, esteriore allo stesso»¹⁷. Secondo la grande *Logica* la quantità «è pure una qualità». Essa mantiene la sua rilevanza nel quantitativo; e il *quantum* ritorna nella qualità¹⁸.

La qualità e l'individuo.

Alla tendenza quantificante ha corrisposto dal versante soggettivo la riduzione del conoscente all'universale aqualitativo, meramente logico. Certo le qualità potrebbero liberarsi solo in una condizione oggettiva che non fosse più limitata dalla quantificazione e che non la inculcasse più a chi deve adattarsi spiritualmente. Ma la quantificazione non è quell'essenza atemporale, quale appare alla matematica, suo strumento. La sua pretesa di esclusività, come è sorta, può passare. Nella cosa il potenziale delle sue qualità attende il soggetto qualitativo, non il suo residuo trascendentale, sebbene il soggetto si prepari a ciò solo sottomettendosi alla divisione del lavoro. Tuttavia quanto più le sue reazioni vengono penalizzate in quanto sarebbero solo soggettive, tanto più la conoscenza si lascia sfuggire le proprietà qualitative della cosa. Gli ideali del differenziato e della *nuance*, che la conoscenza sino ai suoi ultimi sviluppi non ha mai del tutto dimenticato nonostante ogni *science is measurement*, non si riferiscono solo a una capacità individuale, superflua per l'oggettività. Essi traggono il loro impulso dalla cosa. È differenziato chi in essa e nel suo concetto è in grado di distinguere anche il minuscolo e ciò che sfugge al concetto; solo la differenziazione arriva al minuscolo. Nel suo postulato, quello della capacità di esperire l'oggetto – e la differenziazione è la sua esperienza fattasi forma soggettiva di reazione –, trova rifugio il momento mimetico della conoscenza, quello dell'affinità elettiva tra il conoscente e il conosciuto. Nell'arco complessivo dell'illuminismo questo momento si sgretola a poco a poco. Ma esso non lo può mettere del tutto da parte, se non vuole annullarsi. Ancora nella concezione della conoscenza razionale, priva di ogni affinità, sopravvive la ricerca a tentoni di quella concordanza, una volta improblematica per l'illusione magica. Se questo momento venisse completamente estinto, la possibilità che il soggetto conosca l'oggetto diverrebbe affatto incomprensibile, la razionalità scatenata irrazionale. Tuttavia il momento mimetico nel corso della sua

secolarizzazione si fonde a sua volta con quello razionale. Questo processo si riassume come differenziazione. Essa include la capacità mimetica di reazione e lo strumento logico per il rapporto di *genus, species et differentia specifica*. Con ciò alla facoltà differenziante resta associata tanta casualità, quanta ne resta a ogni individualità integra rispetto all'universale della sua ragione. Ma questa casualità non è così radicale, come piacerebbe ai criteri dello scientismo.

Hegel fu particolarmente inconsequente quando accusò di casualità e limitatezza la coscienza individuale, teatro dell'esperienza spirituale che anima la sua opera. Lo si può spiegare solo con la bramosia di depotenziare il momento critico, collegato allo spirito individuale. Nella sua particolarizzazione esso avvertiva le contraddizioni tra il concetto e il particolare. Quasi sempre la coscienza individuale è infelice e ne ha motivo. L'avversione hegeliana nei suoi confronti si vieta proprio il rapporto di cose da lui sottolineato, quando gli fa comodo: che nell'individuale è insito l'universale. Per esigenza strategica tratta l'individuo come se fosse quell'immediato, di cui egli ha distrutto l'apparenza. Ma con questa scompare anche quella dell'assoluta contingenza dell'esperienza individuale. Essa non avrebbe continuità senza i concetti.

Partecipando al *medium* discorsivo, essa è al contempo, in base alla sua determinazione, sempre più che solo individuale. L'individuo diventa soggetto nella misura in cui si oggettiva tramite la sua coscienza individuale, nell'unità di se stesso come in quella delle sue esperienze: agli animali non sarebbe concessa nessuna delle due. Poiché è internamente universale, e nella misura in cui lo è, l'esperienza individuale arriva anche all'universale. Ancora nella riflessione gnoseologica l'universalità logica e l'unità della coscienza individuale si condizionano reciprocamente. Ciò però non riguarda solo il lato formale-soggettivo dell'individualità. Ogni contenuto della coscienza individuale le proviene dal suo portatore, in vista della sua autoconservazione, e si riproduce con essa.

Autoriflettendo la coscienza individuale può liberarsene, ampliarsi. A ciò la spinge il tormento, che quell'universalità ha la tendenza nell'esperienza individuale ad acquisire il predominio. Come «esame di realtà» l'esperienza non raddoppia semplicemente le pulsioni e i desideri del singolo, ma anche li nega, affinché sopravviva.

L'universale è afferrabile dal soggetto solo nel movimento della coscienza individuale. Se l'individuo venisse tagliato via, non spunterebbe un soggetto più elevato, purificato dalle scorie della

casualità, ma soltanto uno che esegue senza coscienza. All'Est il corto circuito teorico nella concezione dell'individuo è servito da pretesto alla repressione collettiva. Il partito grazie al numero dei suoi membri avrebbe a priori una capacità di conoscenza superiore a ciascun singolo, anche se è abbagliato o terrorizzato. Ma l'individuo isolato, non turbato dall'*ukase*, può talvolta prendere coscienza dell'oggettività più limpida di un collettivo, ormai solo più l'ideologia dei suoi organi. La frase di Brecht che il partito ha mille occhi, l'individuo solo due, è falsa, come lo è sempre stata solo la verità lapalissiana. L'esatta fantasia di un dissidente può vedere meglio di mille occhi, ai quali furono messe le lenti rosso-rosa del partito unico e che perciò scambiano ciò che vedono con l'universalità del vero e regrediscono. A ciò si ribella l'individuazione della conoscenza. La percezione dell'oggetto non dipende solo da questa, dalla differenziazione; altrettanto essa si costituisce anche a partire dall'oggetto, che in essa richiede per così dire la sua *restitutio in integrum*. Eppure i modi soggettivi di reazione, necessari all'oggetto, esigono a loro volta la correzione costante sull'oggetto. Essa si attua nell'autoriflessione, il fermento dell'esperienza spirituale. Il processo dell'oggettivazione filosofica potrebbe essere, detto metaforicamente, verticale e temporale rispetto a quello orizzontale, astrattamente quantificante della scienza; tanto c'è di vero nella metafisica del tempo di Bergson.

La contenutisticità e il metodo.

La sua generazione, con i Simmel, Husserl e Scheler, aspirava invano a una filosofia che, ricettiva verso gli oggetti, si riempisse di contenuto. La tradizione bramava ciò che la liquida. Ma questo non dispensa dall'esame metodico del rapporto tra la singola analisi materiale e la teoria dialettica. La rassicurazione della filosofia idealista dell'identità che questa verrebbe assorbita in quella, è debole. Però oggettivamente, non solo per mezzo del soggetto conoscente, l'intero espresso dalla teoria è contenuto nell'individuale da analizzare. La loro mediazione è pure contenutistica, è quella tramite la totalità sociale. Ma è anche formale in virtù della legalità astratta della totalità stessa, quella dello scambio. L'idealismo, che da essa ha distillato il suo spirito assoluto, cifra al contempo la verità che quella mediazione è subita dai fenomeni come un meccanismo coatto; questo si nasconde

dietro il cosiddetto problema della costituzione. L'esperienza filosofica non possiede questo universale immediatamente, come fenomeno, ma tanto astrattamente, quanto esso è oggettivo. Essa è costretta a partire dal particolare, senza dimenticare ciò che non possiede, ma sa. La sua via è doppia, come quella di Eraclito, all'in su e all'in giù. Sebbene si assicuri della reale determinazione dei fenomeni tramite il loro concetto, non può spacciarlo come ontologico, come il vero in sé. Esso è fuso con il non vero, con il principio repressivo, e ciò finisce per sminuire la sua dignità gnoseologica. Non forma un *telos* positivo, nel quale la conoscenza potrebbe appagarsi. La negatività dell'universale fissa a sua volta la conoscenza al particolare in quanto quel che è da salvare. «Veri sono solo quei pensieri che non comprendono se stessi». Nei suoi elementi irrinunciabilmente universali ogni filosofia, anche quella che aspira alla libertà, si trascina l'illibertà in cui si prolunga quella sociale. Essa ha in sé la costrizione, che sola però la protegge dalla regressione nell'arbitrio. Il pensiero è in grado di riconoscere criticamente il carattere coercitivo che gli è immanente; il *medium* della sua liberazione è la sua costrizione. La libertà per l'oggetto, che in Hegel sfociò nello spodestamento del soggetto, è ancora da produrre. Sino ad allora la dialettica come metodo e quella della cosa divergono. Il concetto e la realtà hanno la stessa essenza contraddittoria. Ciò che lacera antagonisticamente la realtà, il principio del dominio, è lo stesso che, spiritualizzato, matura la differenza tra il concetto e ciò che gli è assoggettato. Ma la differenza acquista la forma logica della contraddizione perché qualunque cosa che non si pieghi all'unità del principio del dominio non appare in base a tale principio come un diverso indifferente a esso, ma come violazione della logica. D'altra parte ciò che resta di divergente tra la concezione filosofica e la sua esecuzione testimonia anche qualcosa di quella non identità, che non permette al metodo né di assorbire completamente i contenuti, nei quali soltanto invece deve essere, né di spiritualizzarli. Il primato del contenuto si esteriorizza come necessaria imperfezione del metodo. Ciò che bisogna dire sul metodo in forma di riflessioni generali, per non essere indifesi di fronte alla filosofia dei filosofi, si legittima soltanto nella sua esecuzione, e così il metodo viene negato di nuovo. La sua eccedenza rispetto al contenuto è astratta, falsa; già Hegel dovette farsi carico della sproporzione tra la *Prefazione* alla *Fenomenologia* e questa stessa. L'ideale filosofico sarebbe che il

rendiconto di ciò che si fa divenga superfluo nell'atto del fare.

L'esistenzialismo.

Il tentativo più recente di evadere dal feticismo concettuale – dalla filosofia accademica, senza licenziare la pretesa di obbligatorietà – prese il nome di «esistenzialismo». Al pari dell'ontologia fondamentale, da cui l'allontanò l'*engagement* politico, esso rimase prevenuto idealisticamente; del resto l'impegno mantenne, rispetto alla struttura filosofica, un aspetto contingente; lo si poteva sostituire con una politica contraria, purché soddisfacesse la *caratteristica formalis* dell'esistenzialismo. I partigiani ci sono dall'una e dall'altra parte. Un confine teorico con il decisionismo non viene tracciato. Comunque la componente idealista dell'esistenzialismo resta funzione della politica. Sartre e i suoi amici, critici della società e non disposti a contentarsi della critica teorica, non ignorarono che il comunismo, là dove era arrivato al potere, si era fossilizzato come sistema burocratico. L'istituzione di un partito centralistico statale è un affronto a tutto ciò che una volta si pensava del rapporto con il potere statale. Perciò Sartre ha impostato tutto sul momento che la filosofia chiama della spontaneità e che non è più tollerato dalla prassi dominante. Quanto più diminuivano le *chances* oggettive che la divisione sociale del potere dava alla spontaneità, tanto più gli premeva esclusivamente la categoria kierkegaardiana della decisione. In Kierkegaard questa traeva il suo senso dal *terminus ad quem*, la cristologia; in Sartre diventa quell'assoluto che un tempo aveva il compito di servire. Nonostante il suo nominalismo estremo¹⁹ la filosofia di Sartre si organizzò nella sua fase più influente secondo la vecchia categoria idealista del libero atto del soggetto. Come per Fichte, anche per l'esistenzialismo ogni oggettività è indifferente. Conseguentemente nei drammi di Sartre i rapporti e le condizioni sociali divennero tutt'al più un'aggiunta di attualità, ma strutturalmente poco più che occasioni per l'azione. La mancanza di oggetto nella filosofia di Sartre la condannava a un'irrazionalità che l'inflessibile illuminista intendeva certo meno che mai. La concezione di una assoluta libertà decisionale era illusoria, come da sempre quella dell'io assoluto da cui emana il mondo. L'esperienza politica più modesta basterebbe a far vacillare come quinte di cartapesta le situazioni costruite per dare risalto alla decisione degli

eroi. Nemmeno in teatro sarebbe postulabile all'interno del concreto intreccio storico una decisione sovrana del genere. Un condottiero che decida tanto irrazionalmente di non commettere più atrocità, quanto un tempo ne aveva goduto; che interrompa l'assedio di una città già consegnatagli con il tradimento e fondi una comunità utopica, verrebbe subito se non ucciso dai soldati ammutinati, almeno destituito dai suoi superiori, anche negli anni ruggenti di un rinascimento tedesco farsescamente romantizzato. Con ciò concorda fin troppo bene che Götz, un gradasso come l'Oloferne di Nestroy, dopo che comunque l'eccidio della *Città della luce* gli ha aperto gli occhi sul suo libero atto, si metta a disposizione di un movimento popolare organizzato, che è la trasparente copertura di quello contro cui Sartre gioca la spontaneità assoluta. Infatti subito dopo anche l'uomo dalle finestre a tondi di vetro commette ancora una volta, però adesso con la chiara benedizione della filosofia, le atrocità che aveva rinnegato liberamente. Il soggetto assoluto non viene fuori dall'intrico; infatti le catene che desidera strappare, quelle del dominio, coincidono con il principio della soggettività assoluta. Fa onore a Sartre che ciò si manifesti nel suo teatro e contro il suo capolavoro filosofico; i suoi drammi smentiscono la filosofia che essi trattano a tesi. Le follie dell'esistenzialismo politico però, come la fraseologia di quello tedesco spoliticizzato, hanno il loro motivo filosofico. L'esistenzialismo nobilita l'inevitabile, la mera esistenza dell'uomo, come un atteggiamento che il singolo dovrebbe scegliere senza un motivo determinante di scelta e senza che ne abbia effettivamente un'altra. Se l'esistenzialismo insegna più che questa tautologia, deve sporcarsi con la soggettività per sé essente, l'unica sostanziale. Quelle correnti che vanno all'insegna dei derivati della parola latina *existere* desiderano appellarsi alla realtà dell'esperienza in carne e ossa contro la scienza specialistica estraniata. Per timore della reificazione scansano il materiale. Sottomano gli si trasforma in esempio. Ciò su cui esse attuano l'*epoche* si vendica, affermando alle spalle della filosofia il proprio potere nelle decisioni che sono, secondo la filosofia, irrazionali. Il pensiero, che è stato depurato dai contenuti reali, non è superiore alla scienza specialistica senza concetto; tutte le sue versioni finiscono, una seconda volta, proprio in quel formalismo contro cui combattono in vista dell'interesse essenziale della filosofia. Successivamente esso viene poi riempito con prestiti casuali in specie dalla psicologia. L'intenzione dell'esistenzialismo, almeno

nella sua forma francese radicale, potrebbe essere realizzata non nella distanza dai contenuti reali, ma in una rischiosa vicinanza a questi. La separazione del soggetto e dell'oggetto non è eliminabile tramite una riduzione all'essenza umana, fosse pure quella dell'individuazione assoluta. La questione dell'uomo, oggi divulgata anche all'interno del marxismo di origine lukácsiana, è ideologica, perché in base alla sola forma detta l'invarianza della risposta possibile, fosse pure la storicità. Quel che l'uomo in sé dovrebbe essere è sempre e solo quel che è stato. Infatti viene forgiato sulle rocce del suo passato. Egli però non è solo quel che è stato ed è, ma altrettanto quel che può diventare; nessuna definizione può darne un'anticipazione. Che le scuole raggruppate intorno all'esistenza, anche quelle di un nominalismo estremo, non siano capaci di quell'alienazione a cui aspirano ricorrendo alla singola esistenza umana, esse lo ammettono, filosofando in modo universalmente astratto su ciò che non viene assorbito dal suo concetto, che gli è contrario, invece di farlo parlare. Esse illustrano l'esistenza tramite colui che esiste.

La cosa, il linguaggio, la storia.

Come si dovrebbe invece pensare ha nelle lingue il suo lontano e indistinto archetipo in quei nomi che non rivestono categorialmente la cosa, ma a prezzo della loro funzione conoscitiva. Una conoscenza integra vuole ciò a cui le è stato insegnato di rinunciare, e che i nomi oscurano per troppa vicinanza; rassegnazione e abbaglio si completano ideologicamente. L'esattezza idiosincratICA nella scelta delle parole, come se dovessero nominare la cosa, non è uno degli ultimi motivi del fatto che alla filosofia l'esposizione è essenziale. La *ratio cognoscendi* di questa insistenza dell'espressione sul *tode ti* è la dialettica propria di esso, la sua mediazione concettuale interna; essa è il punto d'approccio per comprenderne il non concettuale. Infatti la mediazione in mezzo al non concettuale non è quel che resta dopo aver compiuto una sottrazione, nemmeno qualcosa che rinvierebbe alla cattiva infinità di procedure del genere. Piuttosto la mediazione della *ule* è la sua storia implicita. La filosofia attinge quel che in qualche modo ancora la legittima da un negativo: dal fatto che quell'insolubile, davanti al quale capitolò e sul quale l'idealismo sorvola, è invece a sua volta, nel suo esser-così-e-non-altrimenti, anche un feticcio, quello della irrevocabilità

dell'ente. Lo dissolve l'idea che l'ente non è semplicemente così e non altrimenti, ma è divenuto sotto condizioni. Questo divenire svanisce e risiede nella cosa, non è da fermare nel concetto di essa, come non è da scindere dal suo risultato e da dimenticare. Gli assomiglia l'esperienza temporale. Leggendo l'ente quale testo del suo divenire, la dialettica materialista e idealista si toccano. Mentre però per l'idealismo la storia interna dell'immediatezza la giustifica come stadio del concetto, materialisticamente essa diventa il metro non solo della non verità dei concetti, ma più ancora dell'immediatezza esistente. Ciò con cui la dialettica negativa penetra i suoi oggetti irrigiditi è la possibilità che è stata frodata dalla loro realtà e che però guarda da ciascuno di essi. Ma pur nell'estrema fatica di esprimere linguisticamente questa storia coagulata nelle cose, le parole usate restano concetti. La loro precisione surroga l'ipseità della cosa, senza che essa diventi interamente presente; si apre un divario tra esse e quel che evocano. Da qui il fondo di arbitrio e relatività tanto nella scelta delle parole, quanto nell'esposizione nel suo insieme. Ancora in Benjamin i concetti hanno un'inclinazione a nascondere autoritariamente la loro concettualità. Solo i concetti possono compiere quel che il concetto impedisce. La conoscenza è un *troas iasetai*, una ferita curabile. Il difetto determinabile di tutti i concetti costringe a citarne altri; così sorgono quelle costellazioni nelle quali soltanto è trapassata un po' della speranza del nome. Il linguaggio filosofico gli si avvicina attraverso la negazione di esso. Quel che la filosofia critica nelle parole, la loro pretesa di verità immediata, è quasi sempre l'ideologia dell'identità data, positiva di parola e cosa. Anche l'insistenza sulla singola parola e sul concetto, il portale ferreo che deve aprirsi, è solo un momento, sia pur inalienabile. Per essere conosciuto, l'interno, con il quale la conoscenza si amalgama nell'espressione, ha sempre bisogno anche di un esterno.

La tradizione e la conoscenza.

Non si deve più nuotare con la corrente principale della filosofia contemporanea – un'espressione vergognosa. Quella moderna, a oggi dominante, desidera espellere i momenti tradizionali del pensiero, destoricizzarne il contenuto, assegnare la storia a una

branca particolare della scienza che accerta fatti. Da quando il fondamento di ogni conoscenza è stato cercato nella presunta immediatezza del dato soggettivo, si è cercato, succubi per così dire dell'idolo del puro presente, di scacciare dal pensiero la sua dimensione storica. L'ora, che è unidimensionale, fittizio, diventa la *ratio cognoscendi* del senso interno. Sotto quest'aspetto concordano i patriarchi della modernità considerati ufficialmente agli antipodi: nelle spiegazioni autobiografiche di Cartesio sull'origine del suo metodo e nella dottrina degli *idola* di Bacone. Ciò che nel pensiero è storico, invece di compensare l'atemporalità della logica reificata, viene equiparato alla superstizione, qual era effettivamente l'appello alla tradizione istituzionale della Chiesa contro il pensiero esaminante. La critica all'autorità aveva tutte le ragioni. Ma ignora che la tradizione è immanente alla conoscenza stessa come momento di mediazione dei suoi oggetti. La conoscenza li deforma, non appena in forza dell'oggettivazione bloccante fa *tabula rasa* di essa. Pure nella sua forma emancipata dal contenuto, la conoscenza partecipa in sé alla tradizione quale memoria inconscia; non si potrebbe nemmeno porre una domanda, se il sapere del passato non fosse stato conservato e non spingesse oltre. La figura del pensiero quale movimento progressivo motivato, temporale ripete sin dall'inizio, nel microcosmo, quello macrocosmico, storico, interiorizzato nella struttura del pensiero. Tra le prestazioni della deduzione kantiana è notevole che egli, ancora nella forma pura della conoscenza, nell'unità dell'io penso, al livello dell'immaginazione riproduttiva percepì il ricordo, la traccia dello storico. Poiché però non c'è tempo senza un ente nel tempo, quel che Husserl nella sua tarda fase chiamò storicità interna non può restare interno, pura forma. La storicità interna del pensiero è concresciuta al suo contenuto e quindi alla tradizione. Il soggetto puro, completamente sublimato, sarebbe al contrario ciò che è assolutamente privo di tradizione. La conoscenza che assecondasse interamente l'idolo di quella purezza, l'atemporalità totale, coinciderebbe con la logica formale, diventerebbe tautologia; non lascerebbe più spazio nemmeno a una logica trascendentale. L'atemporalità, a cui aspira la coscienza borghese, forse per compensare la propria mortalità, è l'acme del suo abbaglio. Benjamin ha innervato questo, quando abbandonò bruscamente l'ideale di autonomia e sottomise il suo pensiero a una tradizione, che però in quanto liberamente installata, soggettivamente scelta, è

priva di autorità, come da essa viene rinfacciato al pensiero autarchico. Sebbene sia il controcanto del momento trascendentale, quello tradizionale è quasi trascendentale, non la soggettività puntuale, ma ciò che è propriamente costitutivo, il meccanismo nascosto secondo Kant nella profondità dell'animo. Tra le varianti delle domande iniziali troppo ristrette della *Critica della ragion pura* non dovrebbe mancare quella su come il pensiero, che deve alienarsi la tradizione, la possa conservare, trasformandola²⁰; l'esperienza spirituale non è nient'altro. La filosofia di Bergson, ancor più il romanzo di Proust, aspiravano a essa, però restando a loro volta in balia dell'immediatezza per ribrezzo di quell'atemporalità borghese che con la meccanicità del concetto anticipa l'estinzione della vita. Ma la metessi della filosofia alla tradizione potrebbe essere solo la sua negazione determinata. Essa viene istituita dai testi che critica. In quelli che la tradizione le fornisce e che la incarnano il suo comportamento diviene commensurabile alla tradizione. Questo giustifica il trapasso dalla filosofia all'interpretazione che non eleva ad assoluto né l'interpretato né il simbolo, ma cerca il vero là dove il pensiero secolarizza l'irrecuperabile archetipo dei testi sacri.

La retorica.

Attraverso il legame palese o latente con i testi la filosofia ammette ciò che rinnega invano sotto l'ideale del metodo, la sua essenza linguistica. Nella sua storia moderna essa, analogamente alla tradizione, è stata proscritta come retorica. Tagliata fuori e degradata come mezzo efficace, è stata portatrice di menzogna nella filosofia. Il disprezzo della retorica espiava la colpa in cui essa rimase impigliata sin dall'antichità per quella separazione dalla cosa denunciata da Platone. Ma la persecuzione di quel momento retorico per mezzo del quale l'espressione si trasferì nel pensiero ha contribuito non di meno alla tecnicizzazione del pensiero, alla sua abolizione potenziale, che curare la retorica disprezzando l'oggetto. La retorica supplisce nella filosofia ciò che non è pensabile se non nel linguaggio; essa si afferma nei postulati di quell'esposizione attraverso cui la filosofia si distingue dalla comunicazione di contenuti già noti e fissati. Essa è a rischio come ogni cosa che sta in funzione di supplenza, perché facilmente passa a usurpare ciò che l'esposizione non può procurare al pensiero senza la

mediazione. È corrotta senza sosta dal fine di persuadere, senza il quale però la relazione del pensiero alla prassi ancora una volta scomparirebbe dall'atto mentale. L'allergia dell'intera tradizione filosofica ufficiale nei confronti dell'espressione, da Platone sino ai semantici, è conforme alla tendenza di tutto l'illuminismo di punire fin dentro alla logica l'indisciplina del gesto, un meccanismo di difesa della coscienza reificata. Come l'alleanza della filosofia con la scienza sfocia virtualmente nell'abolizione del linguaggio, e quindi della filosofia stessa, così essa non sopravvive senza il suo sforzo linguistico. Invece di sguazzare nella corrente linguistica, riflette su di essa. Non a caso il lassismo linguistico – scientificamente: l'inesatto – si allea volentieri con il gesto scientifico dell'incorruttibilità del linguaggio. Infatti l'abolizione del linguaggio nel pensiero non lo demitologizza. Abbagliata, la filosofia sacrifica, insieme al linguaggio, ciò con cui si relaziona alla cosa in modo non meramente denotativo; solo in quanto linguaggio il simile è in grado di conoscere il simile. La permanente denuncia della retorica da parte del nominalismo, per il quale il nome non ha alcuna somiglianza con quel che dice, non può comunque essere ignorata, non le si può opporre senza fratture il momento retorico. La dialettica, che letteralmente significa linguaggio come organo del pensiero, potrebbe essere il tentativo di salvare criticamente il momento retorico: di avvicinare reciprocamente la cosa e l'espressione sino all'indifferenza. Essa appropriata alla forza del pensiero, cosa che storicamente apparve come una macchia, il nesso di questi con il linguaggio, che non si può mai spezzare del tutto. Ciò ispirava la fenomenologia, quando, ingenua come sempre, si voleva assicurare della verità analizzando le parole. Nella qualità retorica la cultura, la società, la tradizione animano il pensiero; ciò che non è affatto retorico è alleato con quella barbarie in cui termina il pensiero borghese. La diffamazione di Cicerone, persino l'antipatia di Hegel verso Diderot, testimoniano il risentimento di coloro ai quali le necessità della vita tolgono la libertà di elevarsi e che considerano peccaminoso il corpo del linguaggio. Nella dialettica, contrariamente alla veduta volgare, il momento retorico prende partito per il contenuto. Mediando questo momento con quello logico, formale, la dialettica cerca di affrontare il dilemma tra l'opinione arbitraria e la correttezza inessenziale. Ma essa è incline al contenuto in quanto l'aperto, il non predeterminato dalla struttura: è protesta contro il mito. Mitico è il sempreuguale,

assottigliatosi infine sino alla legalità formale del pensiero. La conoscenza, che vuole il contenuto, vuole l'utopia. Questa, coscienza della possibilità, è legata al concreto in quanto il non deformato. È il possibile, mai l'immediatamente reale, che sbarra la strada all'utopia; nel mezzo del sussistente esso appare perciò come astratto. Il colore indelebile proviene dall'inesistente. A suo servizio è il pensiero, un tratto di esistenza, che, come sempre negativamente, arriva all'inesistente. Ma solo l'estrema lontananza potrebbe essere la vicinanza; la filosofia è il prisma che ne imprigiona il colore.

1 Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (17872), Akademie-Ausgabe, Berlin 1968, vol. III [trad. it. *Critica della ragion pura* (*Dottrina trascendentale del metodo, terzo capitolo*), Roma-Bari 1989, vol. II, p. 624].

2 Cfr. F. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870, vol. I, pp. 43 sgg., 167 sgg.

3 Cfr. B. CROCE, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, Heidelberg 1909, pp. 66 sg., 68 sg., 72 sg., 82 sg. [*Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari 1906].

4 Cfr. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. IV, p. 78 [trad. it. *Scienza della logica*, Roma-Bari 1974, vol. I, p. 60]. Gli scritti di Hegel vengono citati secondo la Jubiläumsausgabe, riedita da H. Glockner (Stuttgart) a partire dal 1927, tranne l'edizione particolare *Meiner, Die Vernunft in der Geschichte*.

5 Cfr. T. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956, *passim* [trad. it. *Sulla metacritica della gnoseologia*, Milano 1964].

6 HEGEL, *Heidelberger Enzyklopädie*, vol. VI, p. 28.

7 «Se del resto ancora al giorno d'oggi spesso lo scetticismo viene considerato come un nemico irresistibile di tutto il sapere positivo in genere e quindi anche della filosofia, nella misura in cui questa ha a che fare con la conoscenza positiva, si deve per contro osservare che di fatto solo il pensiero finito, astrattamente intellettuale, ha da temere lo scetticismo e non è in grado di

resistergli, mentre la filosofia lo contiene in sé come un momento, e precisamente come il dialettico. La filosofia poi però non si ferma al risultato semplicemente negativo della dialettica, come nel caso dello scetticismo. Esso disconosce il suo risultato, fermandosi alla semplice, cioè astratta, negazione. Mentre la dialettica ha come suo risultato il negativo, questo è, appunto come risultato, insieme il positivo, infatti contiene in sé come tolto ciò da cui risulta e non è senza di questo. Ma questa è la determinazione fondamentale della terza forma del logico, cioè dello speculativo o del razionale-positivo» (G. W. F. HEGEL, *System der Philosophie 1. Teil, Die Logik*, vol. VIII, pp. 194 sgg. [trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con le aggiunte*, Torino 1981, p. 253]).

8 KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Akademie-Ausgabe, vol. IV, p. 11 [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., p. 10].

9 W. BENJAMIN, *Briefe*, Frankfurt am Main 1966, vol. II, p. 686 [trad. it. *Lettere 1913-1940*, Torino 1978, p. 308].

10 «Il pensiero o la rappresentazione, cui non sta innanzi altro che un essere determinato, l'esistenza, è «da rimandare al già menzionato cominciamento della scienza, compiuto da Parmenide, che ha purificato ed elevato la sua rappresentazione, e quindi anche quella dei tempi successivi, fino al pensiero puro, all'essere in quanto tale, e ha così creato l'elemento della scienza» (HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. IV, p. 96 [trad. it. *Scienza della logica* cit., vol. I, p. 78]).

11 Cfr. K. MARX, *Das Kapital*, Berlin 1955, vol. I, pp. 621 sg. [trad. it. *Il Capitale*, Roma 1977, vol. I]. K. MARX e F. ENGELS, *Kommunistisches Manifest*, Stuttgart 1953, p. 10 [trad. it. *Il manifesto del partito comunista*, Torino 1953].

12 KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 109 [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., vol. I, p. 133].

13 «L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'intelletto, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta. Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata che non suscita, quindi, meraviglia alcuna. Ma che l'accidentale *ut sic* separato dal proprio

ambito, che ciò che è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, acquisti una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro io» (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, vol. II, pp. 33 sgg. [trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1960, vol. I, pp. 25-26]).

14 Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Tübingen 1859, II/1, p. 390 [trad. it. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1969].

15 *Fedro*, 265 [trad. it. *Tutto Platone*, Bari 1967, vol. I, p. 778].

16 HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. IV, p. 402 [trad. it. *Scienza della logica* cit., vol. I, p. 360].

17 HEGEL, *System der Philosophie* cit., vol. VIII, p. 217 [trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche* cit., p. 272].

18 Cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. IV, pp. 291 sg. [trad. it. *Scienza della logica* cit., vol. I, p. 278].

19 La restituzione hegeliana del realismo concettuale, compresa la provocatoria difesa della prova ontologica dell'esistenza di Dio, era reazionaria secondo le regole del gioco dell'illuminismo irriflesso. Nel frattempo il corso della storia ha giustificato la sua intenzione antinominalista. In antitesi al rozzo schema della sociologia del sapere di Scheler, il nominalismo è trapassato a sua volta in ideologia, quella dell'ammiccante «ma cose del genere non esistono», di cui la scienza ufficiale si serve volentieri, quando vengono nominate entità imbarazzanti come «classe», «ideologia» e di recente «società». Il rapporto della filosofia genuinamente critica con il nominalismo non è invariante, muta storicamente con la funzione dello scetticismo (cfr. M. HORKHEIMER, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VII (1938), *passim* [trad. it. *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, in *Teoria critica*, Torino 1974, vol. II]). È idealismo imputare al soggetto un qualche *fundamentum in re* dei concetti. Da esso il nominalismo si divide, solo là dove l'idealismo ha avanzato una pretesa oggettiva. Il concetto di una società capitalista non è un *flatus voci*.

²⁰ Cfr. T. W. ADORNO, *Thesen über Tradition*, in «Insel Almanach auf das Jahr 1966», 1965, pp. 21 sgg.

Parte prima

Il rapporto all'ontologia

I.

Il bisogno ontologico

La domanda e la risposta.

In Germania le ontologie, in particolare quella heideggeriana, continuano ad avere influsso, senza che spaventino le tracce del passato politico. L'ontologia viene vista tacitamente come disponibilità a sanzionare un ordine eteronomo, non chiamato a giustificarsi davanti alla coscienza. Che interpretazioni del genere vengano smentite da fonti autorevoli come fraintendimento, scivolone nell'ontico, mancanza di radicalismo nella domanda, non fa che rafforzare la dignità dell'appello: l'ontologia appare tanto più fascinosa, quanto meno si lascia fissare a contenuti determinati che permetterebbero all'intelletto saccente di avere un appiglio.

L'inafferrabilità si trasforma in inattaccabilità. Chi non si aggrega è sospettato di essere un tipo spiritualmente apolide, non di casa nell'essere, proprio come una volta gli idealisti Fichte e Schelling disprezzavano coloro che erano contrari alla loro metafisica. In tutte le sue correnti, che si accusano tra loro di esserne la falsa versione e si combattono, l'ontologia è apologetica. Ma il suo influsso non sarebbe comprensibile se non le venisse incontro un bisogno enfatico, indice di un lasciato sfuggire, la brama di non doversi accontentare del verdetto kantiano sul sapere assoluto.

Quando agli inizi delle correnti neo-ontologiche si parlava, simpatizzando con la teologia, di resurrezione della metafisica, ciò avveniva alla luce del sole in modo ancora crudo, ma aperto. Già la volontà di Husserl di porre al posto dell'*intentio obliqua* l'*intentio recta*, di rivolgersi alle cose, sapeva di ciò; quel che nella *Critica* aveva tracciato i confini della possibilità della conoscenza non era altro che la stessa metariflessione sulla facoltà conoscitiva da cui inizialmente il programma fenomenologico voleva dispensare. Nel «progetto» della costituzione ontologica di settori e regioni, infine «del mondo come somma di tutto l'esistente», si agitava distintamente la volontà di afferrare l'intero senza i confini dettati alla sua conoscenza; le *eide* di Husserl, che poi Heidegger in *Essere e*

tempo trasformò in *existentialia*, avrebbero anticipato globalmente che cosa siano quelle regioni, fino ad arrivare a quella suprema. Implicitamente vi stava dietro l'idea che i progetti della ragione avrebbero potuto prefigurare all'intera pienezza dell'ente la sua struttura; questa era una seconda ripresa delle antiche filosofie dell'assoluto, la prima delle quali era stato l'idealismo post-kantiano. Ma al tempo stesso continuava a influire la tendenza critica, intesa meno come avversione ai concetti dogmatici che come sforzo di non porre o di non costruire più gli *assoluta* ormai alienati dalla loro unità sistematica e tra loro in contrasto, bensì di descriverli e accettarli ricettivamente secondo un atteggiamento formato sull'ideale positivista di scienza. Così il sapere assoluto diventa ancora una volta, come in Schelling, intuizione intellettuale. Si spera di cancellare le mediazioni, anziché rifletterle. Il motivo non conformista, che la filosofia non debba accontentarsi dei suoi limiti – quelli della scienza organizzata e valorizzabile –, si rovescia in conformismo. La compagine categoriale accettata acriticamente come tale, che è struttura dei rapporti sussistenti, viene confermata come assoluta e l'immediatezza irriflessa del metodo si presta a ogni arbitrio. La critica del criticismo diviene precritica. Da qui il comportamento spirituale del permanente «ritorno a...» L'assoluto diviene – cosa che esso non potrebbe desiderare di meno e che però ne dice la verità critica – un'entità storico-naturale da cui si trasse abbastanza presto e bruscamente la norma dell'adattamento. Per contro la filosofia idealista normale non concedeva ciò che si aspetta dalla filosofia chi le si accosta impreparato. Questo era il rovescio della sua autoresponsabilità scientifica, impostale da Kant. La coscienza che la filosofia praticata come branca non abbia più niente a che fare con gli uomini, da essa distolti da quei vani problemi per cui soltanto se ne occupano, si fa sentire già nell'idealismo tedesco; senza attenzione per i colleghi essa è espressa da Schopenhauer e Kierkegaard, e Nietzsche ha rotto con il mondo accademico. Ma sotto questo aspetto le ontologie contemporanee non si limitano ad appropriarsi della tradizione antiaccademica della filosofia, chiedendosi, come disse una volta Paul Tillich, cosa riguardi ciascuno incondizionatamente. Esse hanno stabilito accademicamente il *pathos* del non accademico. In esse un brivido gradevole per la fine del mondo si unisce alla sensazione tranquillizzante di operare su un terreno fermo, magari anche filologicamente garantito. L'audacia, da sempre prerogativa

del giovane, si sa coperta dal consenso universale e dall'istituzione educativa piú potente. L'intero movimento è poi divenuto il contrario di ciò che i suoi inizi sembravano promettere. L'occuparsi del rilevante è ricaduto in un'astrattezza che non viene superata da nessuna metodologia neokantiana. Anche questo sviluppo non è separabile dalla problematica del bisogno. Esso non può essere placato da questa filosofia, come un tempo dal sistema trascendentale. Perciò l'ontologia si è cinta di nubi. Seguendo un'antica tradizione tedesca, pone la domanda piú in alto della risposta; dove resta debitrice di ciò che ha promesso, ha elevato consolatoriamente il fallimento stesso a esistenziale. Effettivamente in filosofia le domande hanno ben altro peso che nelle scienze singole, dove vengono eliminate dalla soluzione, mentre il loro ritmo storico-filosofico sarebbe piuttosto quello del durare ed essere dimenticate. Questo però non vuol dire, recitando imperterriti Kierkegaard, che l'esistenza di chi chiede sarebbe quella verità che la risposta cerca solo invano. Piuttosto in filosofia la domanda autentica include quasi sempre in certo modo la sua risposta. Essa non conosce, come la ricerca, un prima-poi di domanda e risposta. Deve modellare la sua domanda su ciò che ha percepito, affinché venga recuperato. Le sue risposte non sono date, fatte, prodotte: in esse si capovolge la domanda trasparente, dispiegata. L'idealismo vorrebbe soffocare proprio questo, non vorrebbe smettere di «dedurre» la propria figura, possibilmente creare ogni contenuto. Al contrario un pensiero che non afferma di essere originario dovrebbe sottolineare che non produce, ma restituisce quel che ha già percepito. Il momento espressivo nel pensiero esige che non si finga di porgere *more mathematico* problemi e poi soluzioni. Parole come problema e soluzione suonano mendaci in filosofia, perché postulano l'indipendenza del pensato dal pensiero proprio là dove pensiero e pensato sono mediati reciprocamente. Solo il vero si lascia sul serio comprendere filosoficamente. Il compimento riempiente del giudizio, con cui si comprende, coincide con la decisione sulla sua verità o falsità. Chi non giudica della stringenza o meno di un teorema, nel mentre lo attua, non lo comprende. Il proprio contenuto di senso, il comprensibile, esso lo ha nella pretesa di tale stringenza. Perciò il rapporto di comprensione e giudizio non segue il solito ordine temporale. Come senza giudizio non si può comprendere, così non si può giudicare senza comprensione. Questo destituisce di ogni diritto lo schema secondo

il quale il giudizio sarebbe la soluzione, il problema la mera domanda, fondata nella comprensione. Mediata è la fibra stessa della cosiddetta dimostrazione filosofica, in contrasto con il modello matematico, senza però che questo scompaia semplicemente. Infatti la stringenza del pensiero filosofico impone che il suo modo di procedere si adegui alle forme deduttive. Le prove in filosofia sono la fatica di procurare obbligatorietà all'espresso, rendendolo commensurabile ai mezzi del pensiero discorsivo. Ma esso non ne discende soltanto: la riflessione critica su questa produttività del pensiero è anch'essa un tema filosofico. Sebbene in Hegel la pretesa di dedurre il non identico dall'identico sia potenziata all'estremo, la struttura filosofica della grande *Logica* implica nelle problematiche le soluzioni, invece di presentare risultati alla fine del conto. Mentre egli acuisce la critica al giudizio analitico sino alla tesi della sua «falsità», in lui tutto è giudizio analitico, un girare e rigirare il pensiero senza citare niente di esterno. Che il nuovo e l'altro siano ancora una volta il vecchio e il noto, è un momento della dialettica. Com'è evidente il suo nesso con la tesi d'identità, così questa non lo circoscrive. Quanto più il pensiero filosofico si abbandona alla sua esperienza, tanto più si avvicina paradossalmente al giudizio analitico. Questa conoscenza significa anche per lo più divenire davvero consapevoli di un *desideratum* della conoscenza: fa da controparte al principio idealistico della produzione incessante. Rinunziando al tradizionale apparato di prova, ponendo l'accento sul sapere già saputo, s'impone nella filosofia l'idea che essa non è affatto l'assoluto.

Il carattere affermativo.

Il bisogno ontologico garantisce così poco ciò che vuole, come il tormento degli affamati il cibo. Ma non è afflitto da alcun dubbio su questa garanzia un movimento filosofico che non era predestinato. Non da ultimo per questo è finito nell'affermativo non vero¹. «L'oscurarsi del mondo non arriva mai alla luce dell'essere». Da quelle categorie alle quali l'ontologia fondamentale deve la propria risonanza e che perciò rinnega o sublima, cosicché diventino inadatte a un confronto sgradito, si può cogliere fino a che punto esse siano le impronte di un assente e non producibile, quanto ne siano l'ideologia complementare. Ma il culto dell'essere, o quanto meno l'attrazione che questa parola esercita come un elevato, vive

del fatto che i concetti funzionali hanno rimosso sempre più anche dalla realtà, come un tempo dalla gnoseologia, i concetti sostanziali. La società è diventata quel contesto funzionale totale quale il liberalismo la pensava una volta; l'ente è relativo ad altro, irrilevante in se stesso. Il terrore di ciò, la coscienza baluginante che il soggetto ci rimetta la sua sostanzialità, lo prepara all'ascolto della rassicurazione che l'essere, paragonato inarticolatamente a quella sostanzialità, sopravviva invece imperdibile al contesto funzionale. Ciò che il filosofare ontologico, rievocandolo, cerca per dir così di risvegliare, viene tuttavia minato da processi reali, la produzione e riproduzione della vita sociale. Lo sforzo di rivendicare l'uomo, il tempo e l'essere come fenomeni originari non arresta il destino delle idee risorte. Quei concetti, il cui sostrato è storicamente scomparso, sono stati criticati con precisione come ipostasi dogmatiche, anche in ambito specificamente filosofico; così in Kant la trascendenza dell'anima umana, l'aura della parola esistenza, nel capitolo sui paralogismi; il ricorso immediato all'essere in quello sull'anfibolia dei concetti di riflessione. La nuova ontologia non si appropria di quella critica kantiana, non la porta avanti attraverso la riflessione, ma si atteggiava come se quella appartenesse a una coscienza razionalista dalle cui macchie il pensiero genuino debba purificarsi come in un bagno rituale. Ciò nonostante per aggiungere anche la filosofia critica le viene imputato immediatamente un contenuto ontologico. Heidegger poté trovare legittimamente in Kant un momento antisoggettivo e «trascendente». Questi rileva programmaticamente nella *Prefazione alla Critica della ragion pura* il carattere oggettivo della sua interrogazione e non ne fa dubitare quando esegue la deduzione dei concetti puri dell'intelletto. Questo carattere non è assorbito da ciò che registra la storia convenzionale della filosofia, dalla rivoluzione copernicana; l'interesse oggettivo mantiene il primato su quello indirizzato soggettivamente alla mera riuscita della conoscenza, a uno smembramento della coscienza in stile empirista. Ma questo interesse oggettivo non equivale affatto a un'ontologia nascosta. Contro di ciò non parla soltanto la critica kantiana di quella razionalista, che all'occorrenza lascerebbe spazio alla concezione di un'altra, ma il ragionamento stesso della *Critica*. Per esso l'oggettività – sia quella della conoscenza che quella dell'insieme di tutto il conosciuto – è soggettivamente mediata. Essa tollera certamente l'assunzione di un in sé al di là della polarità soggetto-oggetto, però la lascia volutamente indeterminata,

cosicché nessun tipo d'interpretazione possa sillabarne un'ontologia. Se Kant voleva salvare quel *kosmos noetikos* attaccato dalla svolta soggettiva; se pertanto la sua opera contiene un momento ontologico, esso resta comunque momento e nemmeno quello centrale. La sua filosofia desidera compiere quella salvazione con la forza di ciò che minaccia ciò che si deve salvare.

Lo spodestamento del soggetto.

La rianimazione dell'ontologia a partire da un intento oggettivistico potrebbe appoggiarsi su ciò che sicuramente meno le aggrada: sul fatto che il soggetto è diventato in larga misura ideologia, da quando nasconde l'oggettivo contesto funzionale della società e allevia la sofferenza dei soggetti che ne soffrono. Pertanto, e non da oggi, il non-io è drasticamente preordinato all'io. La filosofia di Heidegger non se ne occupa, ma lo registra: quel primato storico le diventa sottomano la priorità ontologica dell'essere *tout court* su ogni ontico, reale. Egli si è poi anche ben guardato dal riportare all'indietro davanti agli occhi di tutti la svolta copernicana, quella verso l'idea. Egli ha avuto cura di delimitare² la sua versione dell'ontologia dall'oggettivismo, il suo atteggiamento anti-idealista dal realismo sia ingenuo, che critico. Indubbiamente il bisogno ontologico non poteva appiattirsi ad anti-idealismo secondo i fronti della normale disputa accademica. Ma tra i suoi impulsi quello forse più sostenibile screditò l'idealismo. Il senso antropocentrico della vita è scosso. Il soggetto e l'autoriflessione filosofica si sono appropriati in certo senso dell'ormai secolare critica al geocentrismo. Questo motivo non è solo ideologico, sebbene sia stato comodo sfruttarlo così. Certo le sintesi reboanti tra lo sviluppo filosofico e quello delle scienze naturali hanno cattiva fama: ignorano l'emancipazione di quel linguaggio matematico-fisicalista formalizzato che da tempo non è più riconducibile all'intuizione, in genere a nessuna categoria immediatamente commisurabile alla coscienza umana. Eppure i risultati della cosmologia moderna hanno irradiato lontano; tutte le rappresentazioni che volevano far rassomigliare l'universo al soggetto, o addirittura dedurlo come posto da lui, sono state confinate tra le ingenuità, come quelle di provinciali o di paranoici che considerano la loro cittadina come il centro del mondo. La base dell'idealismo filosofico, lo stesso dominio della natura, ci ha rimesso la certezza della sua

onnipotenza proprio in seguito alla sua immensa espansione durante la prima metà del XX secolo; sia perché la coscienza degli uomini non riusciva a tenerle il passo e l'ordine dei loro rapporti rimase irrazionale, sia perché solo dalla grandezza del raggiunto si poteva misurare la sua piccolezza a confronto dell'irraggiungibile. Universali sono il presentimento e l'angoscia che il dominio della natura con il suo progresso contribuisca sempre più alla rovina dalla quale voleva proteggere; a quella seconda natura in cui la società è degenerata. L'ontologia e la filosofia dell'essere sono – tra altre e più rozze – forme di reazione con cui la coscienza spera di svincolarsi da quell'intrico. Ma esse hanno al loro interno una dialettica fatale. Quella verità che scaccia l'uomo dal centro della creazione e lo avverte della sua impotenza rafforza, quale modo soggettivo di comportamento, la sensazione d'impotenza, induce gli uomini a identificarsi con questa e rinsalda così ulteriormente il bando della seconda natura. La credenza nell'essere, torbido derivato ideologico di un sentore critico, si perverte realmente in ciò che Heidegger una volta imprudentemente la definì, in asservimento all'essere. Essa sente un afflato cosmico, ma si attacca senza tanti complimenti a qualunque particolare purché solo abbia energia sufficiente a smascherare la debolezza del soggetto. La cui disponibilità a piegarsi al male, che sorge nella relazione dei soggetti, è la vendetta per il loro vano desiderio di saltar fuori dalla gabbia della loro soggettività. Anche il salto filosofico, gesto tipico di Kierkegaard, è quell'arbitrio al quale l'assoggettamento del soggetto all'essere s'illude di scampare. Solo dove anche il soggetto, nel linguaggio di Hegel *dabei ist*, è dappresso, si attenua il suo bando; esso si perpetua in ciò che sarebbe l'assolutamente Altro del soggetto, come il *Deus absconditus* portò già da sempre i tratti dell'irrazionalità delle divinità mitiche. Sulle filosofie restauratrici d'oggi getta luce l'esotismo *kitsch* di visioni artigianali del mondo come il buddismo-zen, sorprendentemente consumabile. Come questo, quelle simulano una posizione del pensiero che è impossibile da assumere a causa della storia accumulata nei soggetti. La limitazione dello spirito a quel che è aperto e raggiungibile al suo stadio storico di esperienza è un elemento di libertà; ciò che vaga senza concetto impersona il suo opposto. Le dottrine che senza darsi pensiero fuggono dal soggetto nel cosmo, inclusa la filosofia dell'essere, sono più facilmente compatibili con l'irrigidito assetto del mondo e le *chances* di successo in esso che il

piú piccolo brandello di autoriflessione del soggetto su di sé e sulla sua reale prigionia.

L'essere, il soggetto, l'oggetto.

Ma Heidegger ha intravisto l'illusione che alimenta il successo popolare dell'ontologia: quella che da una coscienza in cui il nominalismo e il soggettivismo si sono sedimentati, da una che semmai solo con l'autoriflessione è diventata quel che è, si possa semplicemente scegliere lo stadio dell'*intentio recta*. Egli aggira l'alternativa con la dottrina che l'essere si afferma come al di là di *intentio recta* ed *intentio obliqua*, di soggetto e oggetto, e anche di concetto ed ente. L'essere è il concetto supremo – infatti chi dice «essere» non ha in bocca anche quello, ma la parola – e sarebbe però privilegiato rispetto a ogni concettualità in forza di quei momenti concepiti nella parola «essere» che non si esauriscono nell'unità concettuale di riconoscimento ottenuta per astrazione. Sebbene almeno lo Heidegger maturo non vi faccia piú riferimento, il suo parlare di essere suppone la dottrina husserliana dell'intuizione categoriale, la visione dell'essenza. Solo tramite tale intuizione l'essere potrebbe, nella terminologia di scuola, aprirsi o svelarsi secondo la struttura attribuitagli dalla filosofia di Heidegger; l'essere enfatico di Heidegger potrebbe essere l'ideale di quel che si dà all'ideazione. Resta valida la critica, contenuta in quella dottrina, alla logica classificatoria quale unità di riconoscimento di ciò che è sussunto sotto il concetto. Però Husserl, la cui filosofia si mantenne nei limiti della divisione del lavoro e, nonostante i cosiddetti problemi di fondazione, lasciò indisturbato il concetto di scienza rigorosa sino alla sua fase tarda, ha cercato di fare concordare immediatamente le regole del gioco della scienza rigorosa con ciò che ha senso solo come sua critica; *he wanted to eat the cake and have it too*. Il suo metodo, esplicitamente dichiarato tale, desidera infondere ai concetti classificatori, nel *modus* con cui la conoscenza se ne assicura, quel che in quanto classificanti, in quanto mera armatura del dato, non possono avere, ma avrebbero solo attraverso la comprensione della cosa stessa, che in Husserl cangia da un intramentale a un che di contrapposto all'immanenza della coscienza. Non bisogna rimproverargli, com'era d'uso ai suoi tempi, la non scientificità dell'intuizione categoriale in quanto irrazionale – la sua *œuvre* nel complesso si oppone all'irrazionalismo

– ma la sua contaminazione con la scienza. Heidegger lo ha notato e ha compiuto il passo davanti al quale Husserl esitava. Ma così ha gettato via il momento razionale salvaguardato³ da Husserl e, in questo più affine a Bergson, ha praticato tacitamente un metodo che sacrifica la relazione al concetto discorsivo, momento inalienabile del pensiero. Con ciò ha coperto il punto debole di Bergson, che giustappone senza mediarli due modi di conoscenza disparati, poiché, mobilitando la presunta dignità superiore di ciò che si offre all'intuizione categoriale, ha eliminato come preontologica insieme alla domanda sulla legittimità di essa anche quella gnoseologica. L'insoddisfazione per la questione gnoseologica preliminare diventa il titolo per eliminarla del tutto; il dogmatismo gli diventa, alla faccia della tradizione della sua critica, una saggezza semplicemente più alta. Questa è l'origine dell'arcaismo di Heidegger. L'ambiguità delle parole greche per l'essere, retrodatabile all'indistinzione ionica di materia, principî ed essenza pura, viene rubricata non come imperfezione, ma come superiorità dell'originario. Essa guarirebbe il concetto dalla ferita della sua concettualità, la scissione di pensiero e pensato.

L'oggettivismo ontologico.

Ma ciò che si presenta come se fosse localizzabile nell'epoca anteriore al peccato originale della metafisica, sia soggettivizzante che reificante, diventa *contre cœur* un volgare in sé. Una soggettività che si rinnega si capovolge in oggettivismo. Sebbene questo pensiero scansi accuratamente la controversia criticista, ascrivendo le due posizioni antitetiche in ugual misura alla perdita dell'essere, la sublimazione dei suoi concetti, ininterrotta prosecuzione delle riduzioni husserliane, aliena ciò che viene inteso con essere sia da ogni esistenza individuata che da ogni traccia di astrazione razionale. Dalla tautologia in cui sfocia questo essere il soggetto è stato scacciato: «Ma l'essere – che cos'è l'essere? È lui stesso»⁴. L'essere si avvicina automaticamente a questa tautologia. Essa non diviene migliore, quando con studiata sincerità si opta a suo favore e la si dichiara garanzia del più profondo. Ogni giudizio, secondo l'indicazione di Hegel persino quello analitico, porta in sé volente o nolente la pretesa di predicare qualcosa che non è semplicemente identico al mero concetto soggettivo. Se il giudizio non se ne cura, rompe il contratto che ha sottoscritto sin dall'inizio tramite la sua

forma. Ma questo diventa inevitabile per il concetto di essere, come lo manipola la neo-ontologia. Essa «termina nell'arbitrio di sottendere "l'essere" come l'assolutamente immediato, che, proprio nella sua purezza, è l'esatto contrario dell'immediatezza pura, vale a dire: è mediato fino in fondo, sensato solo nelle mediazioni»⁵. Essa è costretta a definire l'essere solo tramite se stesso, poiché né sarebbe afferrabile attraverso concetti, e dunque non sarebbe «mediato», né si lascierebbe indicare ostensivamente secondo il modello della certezza sensibile; al posto di qualunque istanza critica si fa avanti per l'essere la ripetizione del puro nome. Questo *residuum*, la presunta essenza indeturpata⁶, equivale a uno di quei tipi di *arkhe* che il movimento motivato del pensiero dovette rifiutare. Il fatto che una filosofia neghi di essere metafisica non decide, come segnalato una volta da Heidegger contro Sartre⁷, se lo sia, ma fonda il sospetto che dietro la non ammissione del proprio contenuto metafisico si nasconda il non vero. Un nuovo inizio da un presunto punto zero maschera lo sforzo di dimenticare; la simpatia per la barbarie non gli è estranea. Che le antiche ontologie, quella scolastica come i suoi successori razionalistici, decadde, non fu un contingente cambio di concezione del mondo o di stile di pensiero; ne è convinto lo stesso relativismo storico contro cui un tempo insorse il bisogno ontologico. Nessuna simpatia per l'entusiasmo di Platone opposto ai tratti rassegnati della scienza specialistica in Aristotele stronca l'obiezione contro la dottrina delle idee quale duplicazione del mondo delle cose; nessun *plaidoyer* a favore della benedizione dell'ordine spazza quelle difficoltà procurate nella metafisica aristotelica dal rapporto di *tode ti* e *prote ousia*; esse provengono dalla mancanza di mediazione di quelle determinazioni di essere ed ente restaurate dalla neo-ontologia in modo decisamente ingenuo. Altrettanto poco la richiesta, sia pur legittima, di una ragione oggettiva sarebbe in grado da sola di far sparire dalla terra la critica kantiana della prova ontologica dell'esistenza di Dio. Già il trapasso eleatico al concetto di essere, oggi glorificato, fu illuminismo rispetto all'ilozoismo, cosa che Heidegger sottovaluta. Ma l'intenzione di cancellare tutto ciò, regredendo a un'alba sacra dietro la riflessione del pensiero critico, desidera soltanto aggirare vincoli filosofici che, una volta capiti, impedirebbero l'appagamento del bisogno ontologico. La volontà di non lasciarsi saziare, di esperire dalla filosofia l'essenziale, viene deformata da risposte ritagliate sul bisogno, a metà tra l'obbligo

legittimo di concedere pane, non pietre, e la convinzione illegittima che sarà pane, perché ce n'è bisogno.

Il bisogno deluso.

Che la filosofia orientata al primato del metodo si appaghi con le cosiddette questioni preliminari e perciò si senta magari pure al sicuro quale scienza fondamentale, inganna sul fatto che le questioni preliminari e anche la filosofia abbiano ancora conseguenze per la conoscenza. Le riflessioni sullo strumento non toccano più da tempo ciò che viene scientificamente conosciuto, ma unicamente quel che è conoscibile in generale, la validità dei giudizi scientifici. Il conosciuto in modo determinato è per questa riflessione un subalterno, solo un *constitutum*; sebbene essa tragga la sua pretesa dallo sprofondarsi nella sua costituzione generale, se ne disinteressa. La prima formulazione che ha espresso questo è quella famosa di Kant: «l'idealista trascendentale» è «un realista empirico»⁸. La meraviglia per il tentativo della *Critica della ragion pura* di fondare l'esperienza era sorda alla dichiarazione di bancarotta secondo cui la smisurata tensione della *Critica* sarebbe *adiaphoron*, opaca, al contenuto dell'esperienza stessa. Essa incoraggia solo il normale funzionamento dell'intelletto e la corrispondente veduta della realtà; del resto ancora Heidegger opta «per l'uomo che pensa normalmente»⁹. Sono poche le visioni e i giudizi mondani del *common sense* che vengono messi fuori corso. «Kant voleva dimostrare in una maniera offensiva per “tutto il mondo” che “tutto il mondo” ha ragione: – era l'arguzia segreta di quest'anima. Scrisse contro i dotti a favore del pregiudizio popolare, ma fu per i dotti che scrisse, non già per il popolo»¹⁰. Il disfattismo paralizza l'impulso specificamente filosofico di fare emergere un vero dietro gli *idola* della coscienza convenzionale. Il sarcasmo del capitolo sull'anfibolia contro la presunzione di voler conoscere l'interno delle cose, l'autoappagata rassegnazione virile con la quale la filosofia s'insedia nel *mundus sensibilis* come un esteriore, non sono solo la rottura illuminista con quella metafisica che scambia il concetto con la sua realtà, ma anche quella oscurantista con quelle che non capitano di fronte alla facciata. Una qualche rimemorazione di questa cosa ottima, che il criticismo kantiano, più che dimenticare, mise accuratamente in parentesi in onore della scienza che voleva fondare, sopravvive nel bisogno ontologico; la

volontà di non lasciar derubare il pensiero di ciò per cui viene pensato. Da quando le scienze si sono dissociate irrevocabilmente dalla filosofia idealista, quelle di successo non cercano nessun'altra legittimazione, se non la dichiarazione del loro metodo. Nella sua autointerpretazione la scienza diventa *causa sui*, si accetta come un dato e sanziona quindi anche la sua figura di volta in volta presente, specialistica, la cui imperfezione non può però restare perennemente nascosta. In particolare le scienze dello spirito tramite l'ideale di positività preso in prestito diventano preda dell'irrilevante e dell'aconcettuale in innumerevoli ricerche particolari. La cesura tra singole discipline come la sociologia, l'economia e la storia fa scomparire l'interesse della conoscenza nelle trincee pedantemente tracciate e difese a oltranza. L'ontologia lo ricorda, ma, divenuta prudente, vorrebbe evitare d'insufflare l'essenziale alla cosa tramite il pensiero speculativo. Piuttosto esso salterebbe fuori come un dato, in tributo alle regole del gioco di quella positività oltre la quale il bisogno vuole andare. Alcuni adepti della scienza attendono dall'ontologia un'integrazione decisiva, senza avere la necessità di rivedere le procedure scientifiche. Quando nella sua seconda maniera la filosofia di Heidegger pretende di elevarsi sulla distinzione tradizionale di essenza e fatto, essa rispecchia la fondata irritazione per la divergenza tra le scienze eidetiche e le scienze empiriche, tra le discipline logico-matematiche e quelle materiali, che slegate prosperano l'una accanto all'altra all'interno dell'impresa scientifica, mentre l'ideale conoscitivo dell'una sarebbe incompatibile con quello dell'altra. Ma l'antagonismo tra i criteri scientifici selettivi e la pretesa assoluta di una dottrina dell'essenza, o poi dell'essere, non è eliminabile a comando. La dottrina dell'essere si contrappone astrattamente alla sua controparte, essendo affetta dagli stessi difetti della coscienza specialistica che pretende di curare. Quel che impiega contro la scienza non è la sua autoriflessione e neanche, secondo l'opinione manifesta di Walter Bröcker, qualcosa che con un movimento necessario si stratificherebbe su di essa come un qualitativamente altro. Essa arriva, secondo un'antica metafora hegeliana contro Schelling, «come un colpo di pistola», un'aggiunta alla scienza, che la liquida sommariamente, senza cambiarvi niente di preciso. Il suo aristocratico voltare le spalle alla scienza conferma però l'universale dominio di essa, un po' come sotto il fascismo slogan irrazionalistici

facevano da contrappunto all'impresa tecnologico-scientifica. Lo stesso trapasso dalla critica delle scienze a quel che è per loro essenziale, cioè l'essere, prescinde a sua volta da ciò che in qualche modo potrebbe esserci di essenziale in esse e priva il bisogno di ciò che apparentemente concede. Mentre il filosofare ontologico si allontana impaurito da ogni materiale più di quanto non abbia mai fatto Kant, esso tollera la visione non regolamentata meno dell'idealismo nella versione schellinghiana o addirittura hegeliana. In particolare viene penalizzata come eterodossia, come un occuparsi del mero ente e come *metabasis eis allo ghenos* la coscienza sociale, che proprio per le antiche ontologie era inseparabile da quella filosofica. L'ermeneutica di Heidegger ha fatto propria la svolta antignoseologica inaugurata da Hegel nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia*¹¹. Ma le riserve della filosofia trascendentale, che scaccia di casa il contenuto in quanto meramente empirico, contro una contenutistica sopravvivono, nonostante le proteste, nel suo programma di stagliare l'essere dall'ente e di esplicitare l'essere stesso¹². L'ontologia fondamentale sfugge, non da ultimo, perché viene mantenuto come contrasto tra l'essere e l'ente un ideale di «purezza» proveniente dalla metodologizzazione della filosofia – l'ultimo anello di congiunzione è Husserl –, eppure si filosofa come su un materiale. Questo *habitus* era conciliabile con quella purezza solo in una regione dove sfuma ogni distinzione determinata, persino ogni contenuto. Terrorizzato dalle debolezze di Scheler, Heidegger non consente che la *prima philosophia* venga compromessa volgarmente dalla contingenza del materiale, dalla transitorietà delle rispettive eternità. Ma neanche rinuncia alla concrezione¹³ originariamente promessa dalla parola esistenza. La distinzione di concetto e materiale sarebbe il peccato originale, mentre si perpetua nel *pathos* dell'essere. Tra le cui molte funzioni non è da sottovalutare che esso mostra sí la sua superiore dignità contro l'ente, ma al tempo stesso porta con sé il ricordo dell'ente da cui vuole stagiarsi come quello di un anteriore alla differenziazione e all'antagonismo. L'essere attrae, eloquente come il frusciare di foglie al vento di cattive poesie. Solo che gli sfugge in certa misura incolpevolmente quel che apprezza, mentre filosoficamente viene rivendicato come un possesso contro cui il pensiero che lo pensa non può nulla. Quella dialettica che lascia trapassare l'una nell'altra la pura particolarizzazione e la pura universalità, ugualmente indeterminate, viene sottaciuta e sfruttata nella dottrina dell'essere;

l'indeterminatezza diventa la corazza mitica.

«La privazione come guadagno».

La filosofia di Heidegger, malgrado ogni avversione per il cosiddetto «si», il cui nome denuncerebbe l'antropologia della sfera della circolazione, è uguale a un sistema di credito altamente sviluppato. Ogni concetto prende a prestito dall'altro. Lo stato di sospensione così prodotto ironizza il gesto di una filosofia che si sente così radicata da preferire la parola tedesca *Denken* a quella di origine straniera *Philosophie*. Come, secondo una frusta battuta, il debitore è in vantaggio sul creditore, perché questi dipende dalla volontà di pagare dell'altro, così a Heidegger piovono benedizioni da tutto ciò di cui resta debitore. Che l'essere non sia né un fatto né un concetto lo esime dalla critica. Da qualsiasi parte provenga, essa può sempre essere liquidata come fraintendimento. Il concetto prende a prestito dal fattuale l'*air* di robusta pienezza, di ciò che non è solo un prodotto mentale, poco solido: l'*air* dell'in sé; l'ente riceve dallo spirito che lo sintetizza l'aura dell'essere più che fattuale: il crisma della trascendenza; e proprio questa struttura s'ipostatizza come il più elevato rispetto all'intelletto riflettente, che separa con il bisturi l'ente e il concetto. Persino la miseria, che resta in mano a Heidegger dopo tutto ciò, egli la converte in un vantaggio; una delle continue invarianti che attraversano la sua filosofia, anche se mai nominata come tale, è il trasvalutare ogni privazione di contenuto, qualunque assenza di conoscenza in indice di profondità. L'astrattezza involontaria si presenta come un volontario voto di povertà. «Il pensiero – come si legge nel trattato su *La dottrina di Platone sulla verità* – sta scendendo nella povertà della sua essenza provvisoria»¹⁴ – come se il vuoto del concetto di essere fosse frutto della castità monastica dell'originario, piuttosto che condizionato dalle aporie del pensiero. Ma l'essere, che non sarebbe concetto, oppure uno del tutto particolare, è quello aporetico¹⁵ per eccellenza. Esso trasforma il più astratto nel più concreto e perciò più vero. Dove porti quest'ascesi viene confessato dal linguaggio stesso di Heidegger in frasi che lo criticano più gravemente di una stroncatura: «Con il suo dire, il pensiero traccia nel linguaggio solchi invisibili. Essi sono ancor meno visibili dei solchi che il contadino traccia nel campo a passi lenti»¹⁶. Nonostante questa affettata umiltà non si corrono nemmeno rischi

teologici. Certo gli attributi dell'essere, come una volta quelli dell'idea assoluta, assomigliano a quelli tramandati della divinità. Ma la filosofia dell'essere si guarda bene dall'affermarne l'esistenza. Quanto più è arcaico il tutto, tanto meno desidera dichiararsi non moderno. Piuttosto partecipa alla modernità quale alibi dell'ente, in cui è trasceso l'essere e che però in esso avrebbe riparo.

La terra di nessuno.

Il filosofare contenutistico da Schelling in poi è stato fondato nella tesi d'identità. Solo se l'insieme dell'ente, e in fondo l'ente stesso, momento dello spirito, sono riducibili alla soggettività; solo se la cosa e il concetto sono identici nell'elevazione dello spirito, si potrebbe procedere secondo l'assioma di Fichte, che l'apriori sarebbe al contempo l'aposteriori. Ma anche Heidegger concepisce la condanna storica della tesi d'identità. Per la sua massima fenomenologica che il pensiero debba piegarsi a quel che gli si dà o infine «gli viene destinato» – come se il pensiero non potesse penetrare le condizioni di tale destinazione –, la possibilità della costruzione, del concetto speculativo, concresciuta alla tesi d'identità, è un tabù. Già la fenomenologia husserliana si sforzava con il motto «alle cose!» di oltrepassare la gnoseologia. Husserl definì espressamente la sua filosofia non-gnoseologica¹⁷, come più tardi Heidegger non-metafisica la propria, ma rabbrivì di fronte al trapasso nella materialità più di un neokantiano di Marburgo, al quale il calcolo infinitesimale poteva facilitare questo trapasso. Come Husserl, Heidegger sacrifica l'empiria, scarica sulle scienze empiriche, non filosofiche, tutto ciò che nel suo linguaggio non sarebbe fenomenologia eidetica. Ma egli estende il bando pure alle *eide* husserliane, le supreme, non fattuali, concettuali unità del fattuale, alle quali sono mescolate tracce di materialità. L'essere è la contrazione delle essenze. L'ontologia finisce in base alla propria deduzione in una terra di nessuno. Gli aposteriori è costretta a eliminarli, altrettanto non intende essere una logica quale dottrina del pensiero e disciplina particolare; ogni passo del pensiero le farebbe necessariamente oltrepassare il punto in cui soltanto le è permesso sperare di bastare a se stessa. Persino dell'essere alla fine non osa quasi più predicare qualcosa. In ciò appare non tanto la meditazione mistica, quanto la miseria di un pensiero che vuole andare verso il suo altro e non può permettersi nulla, senza il

timore di perdervi ciò che afferma. Tenzionalmente la filosofia diventa gesto rituale. Ma in esso comunque vive anche un vero, il suo ammutolire.

L'oggettività non riuscita.

La filosofia dell'essere è stata storicamente innervata dalla *Sachlichkeit*, oggettività, come un modo di comportamento spirituale. Essa desidera sfondare il tramezzo di posizioni soggettive divenute seconda natura, le pareti che il pensiero ha costruito attorno a sé. Nel programma di Husserl risuona anche questo e Heidegger era d'accordo¹⁸. La prestazione del soggetto, che nell'idealismo fonda la conoscenza, dopo il tramonto di questo dà fastidio come un inutile ornamento. In ciò l'ontologia fondamentale, come la fenomenologia, resta involontariamente erede del positivismo¹⁹. In Heidegger l'oggettività si capovolge: egli mira, in certo modo senza forma, a filosofare solo a partire dalle cose, e così queste gli si volatilizzano. Il malessere per il carcere soggettivo della conoscenza suscita la convinzione che ciò che trascende la soggettività sarebbe per essa immediato, immacolato dal concetto. Analogamente a correnti romantiche come la posteriore *Jugendbewegung* l'ontologia fondamentale si reputa antiromantica protestando contro il momento limitativo e offuscante della soggettività; in gergo militare, che anche Heidegger non ripudia, la vuole «soverchiare»²⁰. Poiché però la soggettività non può pensar via dal mondo le sue mediazioni, essa desidera ritornare a gradi di coscienza anteriori alla riflessione sulla soggettività e alla mediazione. Questo non va. Là dove, per così dire senza soggetto, presume di amalgamarsi con le cose per come si mostrano, come il materiale richiede, in modo primordiale e neo-oggettivo al tempo stesso, essa espelle dal pensato tutte le determinazioni, come un tempo Kant dalla cosa in sé trascendente. Esse sarebbero scandalose sia come opera della ragione meramente soggettiva sia come derivati dell'ente particolare. *Desiderata* contraddittori collidono e si annullano reciprocamente. Poiché non è permesso pensare speculativamente o che il pensiero ponga una qualsiasi cosa, né viceversa che s'infiltri un ente, che, in quanto pezzetto di mondo, potrebbe compromettere la priorità dell'essere, il pensiero non si azzarda a pensare nient'altro che un interamente vuoto, una *x* assai più di quanto lo sia mai stato l'antico soggetto trascendentale, che

come unità della coscienza portava sempre con sé il ricordo della coscienza esistente, dell'«egoità». Questa x , l'assolutamente inespriabile, sottratta a tutti i predicati, diventa con il nome di essere un *ens realissimum*. L'inevitabilità della costruzione aporetica del concetto esegue sulla filosofia dell'essere, malgrado questa non lo voglia, la sentenza di Hegel sull'essere: è assolutamente lo stesso che il nulla e Heidegger su questo non si faceva affatto illusioni. Ma all'ontologia esistenziale non è da rinfacciare quel nichilismo²¹ che vi vedevano con suo sconcerto gli esistenzialisti di sinistra, ma il fatto di esporre come un positivo la totale nullità del suo concetto più alto.

Sull'intuizione categoriale.

Anche se a causa della permanente cautela da entrambi i lati l'essere viene costretto alla dimensione del punto, il metodo ha comunque il suo *fundamentum in re*. L'intuizione categoriale, presa di coscienza del concetto, ricorda che a quei rapporti di cose categorialmente costituiti, che la gnoseologia tradizionale conosce soltanto come sintesi, deve corrispondere sempre anche un momento oltre la *ule* sensibile. Pertanto essi hanno ogni volta anche qualcosa d'immediato che richiama l'intuitività. Come una semplice proposizione matematica non vale senza la sintesi dei numeri, tra i quali viene stabilita un'equazione, così – cosa trascurata da Kant – la sintesi non sarebbe possibile, se a essa non corrispondesse il rapporto degli elementi, a parte le difficoltà qui procurate dall'esprimersi secondo la logica corrente; detto in modo drastico e fraintendibile, se i due lati dell'equazione non fossero effettivamente uguali. Come di questa coappartenenza non si può parlare sensatamente senza la sintesi del pensiero, così la sintesi razionale non potrebbe esserci senza quella corrispondenza: un caso esemplare di «mediazione». Che nella riflessione si oscilli tra il pensiero come attività, e non piuttosto, proprio nella sua tensione, come un adeguarsi, rinvia a essa. Quel che viene pensato spontaneamente è inseparabilmente un che di fenomenico. Che Heidegger metta in rilievo l'aspetto dell'apparire contro la sua completa riduzione al pensiero potrebbe essere un correttivo salutare dell'idealismo. Ma egli contemporaneamente isola il momento del rapporto di cose, lo concepisce, nella terminologia hegeliana, astrattamente, come l'idealismo quello sintetico.

Ipostatizzato, esso cessa di essere momento e diventa ciò che meno desidera nella sua protesta contro la scissione di concetto ed ente: reificato. Ma in base al suo carattere esso è genetico. L'oggettività dello spirito insegnata da Hegel, prodotto del processo storico, permette una specie di rapporto intuitivo con lo spirituale, come riscoprirono alcuni idealisti, in particolare l'ultimo Rickert. Quanto più la coscienza ha la certezza profonda che tale oggettività spirituale è divenuta, e non l'attribuisce alla «proiezione» del soggetto contemplativo, tanto più si avvicina a una vincolante fisiognomica dello spirito. A un pensiero che non tira tutte le determinazioni dalla sua parte e non dequalifica l'oggetto, i suoi costrutti si trasformano in seconda immediatezza. A ciò si affida troppo ingenuamente la dottrina dell'intuizione categoriale; essa scambia quella seconda immediatezza con la prima. Hegel nella *logica dell'essenza* era andato ben oltre; essa tratta l'essenza sia come scaturita dall'essere che come autonoma da questo, come una specie di esistenza. Al contrario la richiesta husserliana, tacitamente accolta da Heidegger, della descrizione pura di rapporti spirituali di cose – accettarli per quel che si danno e solo per quello – li dogmatizza, come se lo spirituale, mentre viene riflesso e ripensato, non diventasse un altro. Senza esitare si suppone che il pensiero, inalienabilmente attività, possa semmai avere un oggetto che, pur essendo stato pensato, non sia al tempo stesso un prodotto. Così l'idealismo già conservato nel concetto di un rapporto di cose puramente spirituale riceve potenzialmente una curvatura ontologica. Tuttavia con la sottostruttura di un pensiero solamente accogliente crolla l'affermazione della fenomenologia, alla quale l'intera scuola deve la sua influenza: che essa non inventi, ma ricerchi o descriva, che non sia una gnoseologia, in breve, che non porti lo stigma dell'intelligenza riflessiva. Invece l'arcano dell'ontologia fondamentale, l'essere, è il rapporto categoriale di cose ridotto alla formula suprema, che si offrirebbe puro. – Da tempo era familiare all'analisi fenomenologica che la coscienza sintetizzante ha qualcosa di ricettivo. Ciò che nel giudizio si coappartiene le si dà a conoscere in modo esemplare, non meramente comparativo. Da contestare non è l'immediatezza dell'evidenza assoluta, ma la sua ipostasi. Mentre da un oggetto specifico appare primariamente qualcosa, la luce più nitida cade sulla *species*: così si dissolve la tautologia che della *species* non sa altro che ciò da cui è definita. Senza il momento dell'evidenza

immediata la proposizione di Hegel, che il particolare è l'universale, resterebbe una rassicurazione. La fenomenologia, da Husserl in poi, ha salvato questa proposizione, ma a spese del suo complemento, dell'elemento di riflessione. La sua «visione dell'essenza» – il tardo Heidegger evita la parola chiave della scuola che l'ha prodotto – involve tuttavia quelle contraddizioni che non sono da appianare *pro bono pacis* dal lato nominalista o realista. Da una parte l'ideazione è effettivamente affine all'ideologia, a spacciare il mediato per immediatezza, che essa ammantava con l'autorità dell'assoluto essere in sé, indiscutibilmente evidente al soggetto. Dall'altra la visione dell'essenza denota lo sguardo fisiognomico su rapporti spirituali di cose. Esso è legittimato dal fatto che lo spirituale non viene costituito dalla coscienza rivolta a esso cognitivamente, ma è fondato logicamente, oltre il singolo autore, nella vita collettiva dello spirito e oggettivamente secondo le sue leggi immanenti. A questa oggettività dello spirito è adeguato il momento dello sguardo immediato. In quanto già preformato logicamente, lo spirituale si lascia anche intuire come gli oggetti dei sensi. Solo che questa intuizione, come quella degli oggetti sensibili, non è assoluta e inconfutabile. Al folgorante fisiognomicamente vengono attribuite da Husserl senza complimenti, come ai giudizi sintetici a priori kantiani, necessità e universalità come nella scienza. Ma ciò a cui l'intuizione categoriale contribuisce, pur sbagliando, potrebbe essere la comprensione della cosa stessa, non la sua armatura di classificazione. Lo *pseudos* non è la non scientificità dell'intuizione categoriale, ma la sua scientificizzazione dogmatica. Sotto lo sguardo ideante si agita la mediazione che era stata congelata nell'illusione che lo spiritualmente dato sia immediato; in questo la visione dell'essenza è vicina alla coscienza allegorica. Quale esperienza del divenuto in ciò che sarebbe mero ente, essa potrebbe essere quasi l'esatto contrario di ciò per cui la si usa: non la credula accettazione dell'essere, ma la critica; la coscienza non dell'identità della cosa con il concetto, ma della loro frattura. Ciò di cui la filosofia dell'essere si vanta, come se fosse strumento del positivo *tout court*, ha la sua verità nella negatività. – L'enfasi di Heidegger sull'essere, che non sarebbe un mero concetto, può appoggiarsi sull'insolubilità del contenuto del giudizio nei giudizi, come prima Husserl sull'unità ideale della *species*. La funzione di questa coscienza esemplare dovrebbe aumentare storicamente. Quanto più il mondo è socializzato, quanto più i suoi

oggetti sono intessuti di determinazioni universali, tanto piú, come ha osservato Günther Anders, il singolo rapporto di cose è tendenzialmente trasparente al suo universale; tanto di piú si può intuire da esso sprofondandovi micrologicamente; una fattispecie di stampo certo nominalista, seccamente contrapposta all'intento ontologico, sebbene possa aver provocato la visione dell'essenza a insaputa di questa. Se non di meno questo metodo si espone sempre di nuovo a un'obiezione scientifico-specialistica, al rimprovero, ormai da tempo meccanico, di falsa e incauta generalizzazione, questo non è solo per colpa di quel vizio intellettuale, di limitarsi a ordinare rapporti di cose da fuori, che da tempo strumentalizza il suo *ethos* scientifico, per razionalizzare il fatto che non è al loro interno, che non li comprende. Nella misura in cui le ricerche empiriche provano concretamente alle anticipazioni concettuali, *medium* del pensiero esemplare, che l'intuizione quasi diretta del categoriale da un individuale non ha alcuna generalità, esse smascherano il difetto del metodo di Husserl e di Heidegger, quello di sottrarsi a quella prova e di flirtare però con il linguaggio della ricerca, che suona come se esso si sottoponesse alla prova.

L'essere è «thesei».

L'affermazione che l'essere, preordinato a qualunque astrazione, non sarebbe un concetto, o sarebbe almeno uno qualitativamente distinto, trascura che ogni immediatezza, già secondo la dottrina della *Fenomenologia* di Hegel, riproducendosi sempre di nuovo in tutte le mediazioni, è un momento, non l'intero della conoscenza. Nessun progetto ontologico se la cava senza assolutizzare singoli momenti selezionati. Se la conoscenza è interdipendenza della funzione sintetica del pensiero e del sintetizzabile, l'uno dipendente dall'altro, non va bene neanche un'immediata rimemorazione, stipulata da Heidegger quale unica fonte legittima di una filosofia degna dell'essere, tranne che in forza della spontaneità del pensiero da lui sottovalutata. Come senza un immediato nessuna riflessione potrebbe avere contenuto, così esso resta facoltativo, arbitrario, senza la riflessione, senza la determinazione differenziante, pensante di ciò che è inteso dall'essere che dice di mostrarsi puro a un pensiero passivo, non pensante. Il carattere fittizio dell'affermato conferisce ai *pronunciamenti* il suono artigianale che esso esca dal riparo o rischiari. Se la determinazione pensante e il riempimento

della sedicente parola originaria, il confronto critico con ciò a cui mira, non sono possibili, allora questo mette sotto accusa ogni discorso sull'essere. Non è stato pensato, perché nell'indeterminatezza richiesta non si lascia affatto pensare. Che però la filosofia dell'essere trasformi questa inattuabilità in inattaccabilità, l'essenzone dal processo razionale in trascendenza rispetto all'intelletto riflettente, è un atto di violenza furbo, ma disperato. Più risoluto della fenomenologia rimasta a metà strada, Heidegger desidera evadere dall'immanenza della coscienza. Ma la sua evasione avviene allo specchio, è accecata rispetto al momento della sintesi nel sostrato. Egli ignora che lo spirito, che nella filosofia eleatica dell'essere da lui adorata si professava identico all'essere, è già contenuto come implicato di senso in ciò che egli presenta come quella pura ipseità che avrebbe di fronte. La critica heideggeriana alla tradizione filosofica diventa oggettivamente l'opposto di ciò che promette. Trascurando lo spirito soggettivo, e quindi necessariamente anche il materiale, la fatticità, su cui la sintesi si attiva; fingendo che l'internamente articolato in questi momenti sia unico e assoluto, essa diventa il contrario della «distruzione», della richiesta di disincantare ciò che nei concetti è stato fatto dagli uomini. Piuttosto che riconoscerli rapporti umani, li scambia con il *mundus intelligibilis*. Conserva, ripetendoli, i costrutti filosofici contro cui insorge, che in base al suo programma devono essere eliminati in quanto coprenti. Con il pretesto di fare apparire quel che giace sotto di essi, diventano inavvertitamente ancora una volta l'in sé che sono comunque diventati per la coscienza reificata. Ciò che si atteggia come distruttore di feticci, distrugge unicamente le condizioni per scorgerli come feticci. La finta evasione termina in ciò da cui fugge; l'essere, in cui sfocia, è *thesei*. Cedendo l'essere, lo spiritualmente mediato, alla visione accogliente, la filosofia converge con quella vitalista, piattamente irrazionalistica. Il rimando all'irrazionalità di per sé non coinciderebbe con l'irrazionalismo filosofico. Quella è il segno lasciato dall'ineliminabile non identità di soggetto e oggetto nella conoscenza, che postula identità in base alla sola forma del giudizio predicativo; anche la speranza contro l'onnipotenza del concetto soggettivo. Ma con ciò la stessa irrazionalità resta, come il concetto, funzione della *ratio* e oggetto della sua autocritica: quel che passa tra la rete, ne viene filtrato. Anche i filosofemi dell'irrazionalismo sono rimandati ai concetti e quindi a un momento razionale che

sarebbe loro incompatibile. Heidegger scansa ciò che è uno dei motivi della dialettica cercare di risolvere, usurpando un punto di vista al di là di quella differenza di soggetto e oggetto in cui si rivela l'inadeguatezza della *ratio* al pensato. Questo salto tuttavia con i mezzi della ragione non riesce. Il pensiero non può conquistare nessuna posizione in cui scompaia immediatamente quella separazione di soggetto e oggetto che è riposta in ogni pensiero, nel pensare. Perciò il momento di verità di Heidegger viene appiattito a irrazionalismo ideologico. La filosofia esige oggi, come ai tempi di Kant, la critica della ragione per mezzo di questa, non la sua messa al bando o la sua abolizione.

«Il senso dell'essere».

Sotto il divieto di pensare la filosofia sanziona ciò che semplicemente c'è. Il bisogno genuinamente critico del pensiero di risvegliarsi dalla fantasmagoria della cultura viene intercettato, canalizzato e ricondotto alla falsa coscienza. Il pensiero è stato disabituato dalla cultura, che lo riorganizza, alla domanda: che cosa sarebbe tutto ciò e perché – banalmente a quella sul suo senso che diviene tanto più urgente, quanto meno questo senso è ancora ovvio per gli uomini e quanto più l'industria culturale lo sostituisce. Al suo posto viene intronizzato l'essere-ormai-così-e-non-altrimenti di ciò che come cultura pretende di avere senso. Davanti al peso della sua esistenza non si domanda più, se il senso che essa afferma sia stato realizzato, né se sia stato legittimato. Per contro l'ontologia fondamentale si presenta come portavoce dell'interesse sparito, del «dimenticato». Non da ultimo per questo essa non è incline alla gnoseologia, che facilmente ordina quell'interesse tra i pregiudizi. Non di meno non può annullare la gnoseologia a piacimento. Nella dottrina dell'esserci – della soggettività – quale via regia all'ontologia risorge segretamente l'antico riesame soggettivo, umiliato dal *pathos* ontologico. Pure la pretesa del metodo fenomenologico di spodestare la tradizione occidentale di pensiero ha in questa le sue radici e lo nasconde a malapena; l'effetto dell'originario essa lo deve ai progressi del dimenticare tra coloro che ne sono toccati. Di origine fenomenologica è il taglio della domanda sul senso dell'essere o la sua variante tradizionale: «perché mai esiste qualcosa e non solo il nulla?» Infatti essa viene ceduta all'analisi di significato della parola essere. Ciò che «essere»

o «esserci» in ogni caso significano sarebbe lo stesso che il senso dell'essere o dell'esserci; anche un già immanente alla cultura, come i significati decifrati dalla semantica nelle lingue, viene trattato come se fosse scampato alla relatività del prodotto umano e alla perdita di senso del mero ente. Questa è la funzione della versione heideggeriana della dottrina del primato del linguaggio. Che il senso della parola «essere» sia immediatamente il senso dell'essere è una cattiva equivocazione. Certo le equivocazioni non sono solo un'espressione imprecisa²². Sempre l'assonanza delle parole rinvia a un uguale. I due significati di «senso» sono intrecciati. I concetti, strumenti del pensiero umano, non possono avere senso, se anche il senso è stato negato, se da essi è stata scacciata la memoria di un senso oggettivo, che è al di là dei meccanismi di formazione del concetto. Il positivismo, per il quale i concetti fungono solo da *fiches* scambiabili, casuali, ne ha tratto le conseguenze e ha estirpato la verità in nome di essa. È vero che la contrapposta filosofia dell'essere gli rinfaccia la follia della sua ragione. Ma l'unità di ciò che è equivoco diviene visibile soltanto passando attraverso la sua implicita differenza. Essa viene meno nel discorso di Heidegger sul senso. Egli segue in questo la sua propensione all'ipostasi: a reperti della sfera del condizionato conferisce attraverso il modo della loro espressione l'apparenza dell'incondizionato. Ciò è reso possibile dall'ambiguità della parola essere. Se il vero essere è rappresentato radicalmente *khōris* dall'ente, allora è identico con il suo significato: si deve solo asserire il senso dell'essenza suprema essere e si ha il senso dell'essere stesso. Con questo schema viene inavvertitamente revocato il tentativo di evasione dall'idealismo, la dottrina dell'essere viene fatta regredire a una dottrina del pensiero, che aliena l'essere da tutto ciò che potrebbe essere altro che puro pensiero. Per ottenere un qualsivoglia senso dell'essere, di cui si avverte l'assenza, viene mobilitato in funzione di compensazione ciò che, nel giudizio analitico, è costituito sin dall'inizio come ambito di senso: la dottrina del significato. Che i concetti, per essere tali, debbano significare qualcosa, serve a veicolare che il loro *upokeimenon* – anche l'essere – avrebbe senso, perché non è dato in altro modo che come concetto, come significato linguistico. Che questo concetto non sarebbe concetto, bensì immediato, riveste il senso semantico di dignità ontologica. «Non si parla mai de "l'essere" nel senso di un genere sotto la cui vuota generalità cadano come casi particolari le dottrine dell'ente storicamente

concepite. “L’essere” parla sempre come destino e perciò sotto l’impero della tradizione»²³. Da ciò questo pensiero trae la sua consolazione. Essa è il magnete dell’ontologia fondamentale, ben al di là del contenuto teorico.

L’ontologia decreta.

L’ontologia, muovendo dallo spirito, desidera ricostruire l’ordine e la sua autorità fatti saltare dallo spirito. Il termine progetto tradisce la sua propensione a negare liberamente la libertà: l’obbligatorietà transoggettiva viene affidata a un atto della soggettività ponente. Il tardo Heidegger poté abbattere solo dogmaticamente questo controsenso troppo tangibile. Il ricordo della soggettività viene espunto dal concetto di progetto: «Nel progettare chi getta non è l’uomo, ma l’essere stesso, il quale destina l’uomo nell’e-sistenza dell’esser-ci come sua essenza»²⁴. Alla mitologizzazione heideggeriana dell’essere quale sfera del destino²⁵ è congrua quella *hybris* mitica che proclama il piano decretato dal soggetto come quello dell’autorità suprema, simulando la voce dell’essere stesso. Una coscienza che non acconsente a ciò viene squalificata come «dimenticanza dell’essere»²⁶. Questa pretesa di decretare ordine si armonizza con la compagine filosofica di Heidegger. Solo come atto di violenza contro il pensiero essa ha una *chance*. Infatti la perdita, che suona *kitsch* nell’espressione dimenticanza dell’essere, non è stata uno scherzo del destino, bensì motivata. Ciò che viene compianto, eredità delle prime *arkhai*, si dissolse alla coscienza che si svincolava dalla natura. Anche il mito si rivelò come un inganno; solo l’inganno – e il comando – può farlo rivivere. Ma l’autostilizzazione dell’essere come situato al di là dal concetto critico gli fornirebbe ancora quel titolo di cui l’eteronomia ha bisogno, finché sopravvive un po’ d’illuminismo. La sofferenza per quel che la filosofia di Heidegger registra come perdita dell’essere non è solo la non verità; difficilmente sennò avrebbe cercato soccorso in Hölderlin. La società, secondo il cui concetto le relazioni degli uomini richiedono di essere fondate nella libertà, senza che la libertà sia stata realizzata fino a oggi nelle loro relazioni, è rigida e mal funzionante. Nel rapporto universale di scambio vengono appiattiti tutti i momenti qualitativi, il cui insieme potrebbe essere qualcosa come una struttura. Quanto più è immane il potere delle forme istituzionali, tanto più è caotica la vita che esse coartano e

deformano a loro immagine. La produzione e riproduzione della vita, con tutto ciò che il nome di sovrastruttura copre, non sono trasparenti a quella ragione, solo la cui conciliata realizzazione potrebbe coincidere con un ordine degno dell'uomo, quello non violento. Gli antichi ordinamenti spontanei o sono tramontati o sopravvivono malamente alla loro legittimazione. La società non è mai affatto così anarchica, come appare ancor sempre nella casualità irrazionale del destino individuale. Ma la sua legalità reificata è la controparte di una costituzione dell'esistenza in cui si potrebbe vivere senza paura. I progetti ontologici lo avvertono, lo proiettano sulle vittime, i soggetti, e ottundono nervosamente il presentimento di negatività oggettiva con il messaggio di un ordine in sé, per giungere sino a quello più astratto, alla compagine dell'essere. Ovunque il mondo si prepara a trapassare nell'orrore dell'ordine, non nella sua controparte denunciata in modo aperto o nascosto dalla filosofia apologetica. Che la libertà in larga misura sia rimasta ideologia; che gli uomini siano impotenti davanti al sistema e incapaci di determinare la loro vita e quella del tutto secondo la loro ragione; addirittura che non possano più nemmeno farsene pensiero senza soffrire ulteriormente, bandisce la loro rivolta nella figura capovolta: preferiscono perfidamente il peggio, piuttosto che l'apparizione di una cosa migliore. A ciò le filosofie contemporanee danno il loro contributo. Si sanno già in sintonia con l'ordine albeggiante degli interessi più forti, mentre come Hitler inscenano il rischio personale. Che si atteggiino come metafisicamente senza tetto e sorrette da niente, è appunto l'ideologia giustificazionista dell'ordine disperante, che minaccia gli uomini di annientamento fisico. La risonanza della metafisica risorta è il previo consenso con quella repressione, la cui vittoria anche in Occidente giace nel potenziale sociale e all'Est, dove il concetto di libertà realizzata è stato deformato in senso illiberale, è stata da tempo raggiunta. Heidegger incita al pensare servile e respinge l'uso della parola «umanismo» con il gesto standard contro il mercato dell'opinione pubblica. Con ciò egli si schiera nel fronte unitario di coloro che imprecano contro gli ismi. Però ci si dovrebbe chiedere se egli non desideri abolire la chiacchiera sull'umanismo, di per sé spregevole, solo perché la sua dottrina vuole colpirne a morte la sostanza.

La protesta contro la reificazione.

Nonostante la sua intenzione autoritaria, l'ontologia arricchita di alcune esperienze elogia ormai raramente in modo aperto la gerarchia, come avveniva nell'epoca in cui un allievo di Scheler scrisse su *Il mondo del medioevo e noi*. La tattica di non abbassare mai la guardia si armonizza con una fase della società che solo a malincuore fonda i propri rapporti di dominio su uno stadio passato della società. La presa del potere conta sui prodotti antropologici finiti della società borghese e ne ha bisogno. Come il *Führer* si eleva sul popolo atomizzato, impreca contro l'egoismo di ceto e, per conservarsi, all'occasione cambia la guardia, così le simpatie gerarchiche degli inizi del rinascimento ontologico spariscono nell'onnipotenza e nell'unità assoluta dell'essere. Anche questo non è soltanto ideologia. L'antirelativismo, retrodatibile allo scritto di Husserl *Prolegomena alla logica pura* sulla fondazione dell'assolutismo logico, si fonde con un'avversione al pensiero statico, cosale, espressa nell'idealismo tedesco e da Marx, ma invece inizialmente trascurata dal primo Scheler e dalla prima impostazione della neo-ontologia. In ogni caso l'attualità del relativismo è scemata; se ne chiacchiera anche meno.

Inavvertitamente il bisogno filosofico è trapassato da quello di contenuto reale e di costanza in quello di eludere spiritualmente la reificazione attuata dalla società e dettata categoricamente ai suoi membri, ricorrendo a una metafisica che condanna questa reificazione, che tramite l'appello a un originario imperdibile le assegna il confine, e che così non le fa male sul serio, così come l'ontologia all'impresa scientifica. Dei valori eterni compromessi non resta altro che la fiducia nella sacralità dell'essenza «essere», preordinata a ogni cosale. Il mondo reificato viene ritenuto per così dire indegno di cambiamento per la sua spregevole inautenticità al cospetto dell'essere, che sarebbe in se stesso dinamico, si farebbe «evento»; la critica al relativismo viene innalzata fino alla scomunica della razionalità progressiva del pensiero occidentale, dell'intera ragione soggettiva. Il risentimento, a lungo covato e di nuovo rinfocolato dall'opinione pubblica contro l'intelletto disgregatore, si allea con quello contro l'estraniato cosale: da sempre si sono intrecciati. Heidegger è insieme anticosale e antifunzionale. A nessun prezzo l'essere sarebbe una cosa, eppure, com'è suggerito sempre di nuovo dalle metafore, sarebbe il «suolo», qualcosa di fermo²⁷. In questo filtra il fatto che soggettivismo e reificazione non divergono, ma sono correlati. Quanto più il

conosciuto viene funzionalizzato, prodotto dalla conoscenza, tanto più il suo momento di movimento viene imputato all'attività del soggetto; l'oggetto diventa il risultato del lavoro in esso coagulato, qualcosa di morto. La riduzione dell'oggetto a mero materiale, che precede ogni sintesi soggettiva come sua condizione necessaria, gli sottrae la dinamica; in quanto dequalificato viene bloccato, derubato di ciò di cui si possa mai predicare il movimento. Non a caso in Kant si chiamava dinamica una classe di categorie²⁸. Ma la materia, priva di dinamica, non è un assolutamente immediato, piuttosto è mediata dall'astrazione, è stata per così dire prima infilzata, nonostante l'illusione della sua concretezza assoluta. La vita viene polarizzata dall'interamente astratto e dall'interamente concreto, mentre ci sarebbe soltanto nella loro tensione; i due poli sono parimenti reificati e persino ciò che resta del soggetto spontaneo, l'appercezione pura, cessa, distaccandosi come io-penso kantiano da ogni io vivente, di essere soggetto e viene assalita nella sua logicità emancipata dalla rigidità dominante su tutto. Solo che la critica di Heidegger alla reificazione scarica senza complimenti sull'intelletto che riflette e comprende ciò che ha origine nella realtà, che lo reifica insieme al suo mondo di esperienza. Di ciò che lo spirito commette non ha colpa la sua saccenteria irriverente, piuttosto esso passa ad altri ciò a cui lo ha costretto il contesto della realtà in cui costituisce solo un momento. Solo con non verità si può risospingere la reificazione nell'essere e nella storia dell'essere, affinché si compiangano e si consacrino come destino ciò che l'autoriflessione e la prassi da essa innescata sarebbero forse in grado di cambiare. Certo la dottrina dell'essere tramanda, legittimamente contro il positivismo, ciò che dà il tono di fondo all'intera storia della filosofia da essa diffamata, in particolare a Kant e a Hegel: i dualismi di interno ed esterno, di soggetto e oggetto, di essenza e apparenza, di concetto e fatto non sarebbero assoluti. Ma la loro conciliazione viene proiettata nell'origine irrecuperabile e perciò anche il dualismo, contro cui il tutto era stato concepito, viene irrigidito contro l'impulso conciliante. La filastrocca della dimenticanza dell'essere è un sabotaggio della conciliazione; quella storia dell'essere, miticamente impenetrabile, alla quale la speranza si aggrappa, la rinnega. La sua fatalità sarebbe da sfondare quale contesto di abbaglio.

Il bisogno è falso.

Ma questo contesto abbagliato non abbraccia solo i progetti ontologici, bensí altrettanto quei bisogni a cui essi si riallacciano e da cui ricavano implicitamente una specie di garanzia delle loro tesi. Anche il bisogno, quello spirituale non meno che quello materiale, è criticabile, dopo che anche l'ingenuità piú impertinente non può piú confidare nel fatto che i processi sociali si orientino ancora direttamente sulla domanda e sull'offerta, e quindi sui bisogni. Come questi non sono un'invariante, un indeducibile, cosí nemmeno garantiscono il loro soddisfacimento. La loro apparenza e l'illusione che se si annunciano, ci sarà pure il modo di placarli, risalgono alla medesima falsa coscienza. Nella misura in cui sono prodotti eteronomamente, partecipano all'ideologia, per quanto tangibili possano essere. Però niente di reale si lascia enucleare puro dal suo elemento ideologico, a meno che la critica non voglia a sua volta soggiacere a un'ideologia, quella della vita naturale e semplice. I bisogni reali possono essere oggettivamente ideologie, senza che da qui possa nascere il diritto di negarli. Infatti negli stessi bisogni degli uomini schedati e amministrati reagisce qualcosa, in cui essi non sono interamente schedati, il *surplus* della partecipazione soggettiva, su cui il sistema non la fa completamente da padrone. I bisogni materiali sarebbero rispettabili persino nella loro figura capovolta, causata dalla sovrapproduzione. Anche il bisogno ontologico ha il suo momento reale in una condizione in cui gli uomini non sono in grado né di conoscere, né di riconoscere come razionale – sensata – la necessità a cui sola ubbidisce il loro comportamento. La falsa coscienza insita nei loro bisogni conduce a qualcosa di cui i soggetti emancipati potrebbero non aver bisogno e compromette cosí ogni appagamento possibile. Alla falsa coscienza appartiene il fatto che essa reputi appagabile l'inappagabile, a complemento del possibile appagamento di bisogni che le viene negato. Al contempo in siffatti bisogni capovolti si mostra ancora, spiritualizzata, l'inconsapevole sofferenza per la frustrazione materiale. Quella deve premere per la sua abolizione, che il bisogno da solo non ottiene. Il pensiero senza bisogno, che non vuole niente, sarebbe nullo; ma il pensare a partire dal bisogno va su una falsa strada, se il bisogno è concepito solo soggettivamente. I bisogni sono un conglomerato di verità e falsità; vero sarebbe il pensiero che desidera ciò che è corretto. Se è esatta la tesi che i bisogni devono essere commisurati non a uno stato di natura, ma al cosiddetto standard culturale, vi sono compresi anche i rapporti

sociali di produzione con la loro cattiva irrazionalità. La si deve criticare senza riguardi nei bisogni spirituali, surrogato di ciò che non viene concesso. La neo-ontologia è necessariamente un surrogato: quel che si spaccia come se fosse al di là dell'impostazione idealista resta latentemente idealismo e impedisce una sua critica incisiva. In generale i surrogati non sono solo i primitivi appagamenti di desiderio, con cui l'industria culturale alimenta le masse, senza che queste vi credano veramente. L'abbaglio non termina là dove il canone ufficiale della cultura piazza i suoi beni, nel presunto sublime della filosofia. Il più urgente dei suoi bisogni sembra oggi quello di un che di costante. Esso ispira le ontologie; esse vi si adeguano. Il costante ha in tanto il suo diritto, in quanto si vuole sicurezza, non essere sepolti da una dinamica storica contro cui ci si sente impotenti. L'immobile vorrebbe imbalsamare il vecchio condannato. Quanto più le forme sociali sussistenti bloccano senza speranza questa brama, tanto più l'autoconservazione disperata viene spinta irresistibilmente verso una filosofia che sarebbe due cose in una, disperata e autoconservazione. Le strutture invarianti sono state create a immagine del terrore onnipresente, dell'impostura di una società minacciata dal tramonto totale. Se la minaccia venisse meno, scomparirebbe certo con essa anche il suo rovescio positivo, che non è nient'altro che l'astratta negazione di essa.

La debolezza e il sostegno.

Più specificamente il bisogno di una struttura di invarianti è la reazione alla concezione del mondo imbruttito, progettata originariamente nel XIX secolo dalla *Kulturkritik* conservatrice e poi divulgata. Essa si alimentava di tesi storico-artistiche come quella dell'estinguersi della capacità di formare stili; dall'estetica si è poi diffusa come visione dell'intero. È controverso quel che gli storici dell'arte supponevano: che quella perdita lo sia stata effettivamente e non, piuttosto, un imponente passo verso lo scatenamento delle forze produttive. Teorici estetici rivoluzionari come Adolf Loos osavano dichiararlo ancora all'inizio del secolo²⁹, solo la coscienza impaurita della *Kulturkritik*, frattanto votata alla cultura sussistente, lo ha dimenticato. Il lamento per la perdita di forme ordinanti cresce insieme alla loro violenza. Le istituzioni sono più potenti che mai; da tempo hanno creato per l'industria culturale lo stile di

illuminazione al neon, che ora tappezza il mondo come una volta la diffusione del barocco. A una coscienza che si percepisce impotente, che non si crede più in grado di trasformare l'istituzione e le sue riproduzioni spirituali, il conflitto non attenuato tra la soggettività e le forme si rovescia sotto l'assoluto dominio di queste in identificazione con l'aggressore. Il deplorato imbruttimento del mondo, preludio dell'appello per un ordine vincolante che il soggetto attende silenziosamente dall'esterno, eteronomamente è frutto, nella misura in cui la sua tesi è più che mera ideologia, non dell'emancipazione del soggetto, ma del suo fallimento. Quel che appare come l'amorfo di una costituzione della realtà modellata unicamente secondo la ragione soggettiva è ciò che soggioga i soggetti, il puro principio dell'essere per altro, del carattere di merce. In vista dell'equivalenza e della comparabilità universale, esso rabbassa ovunque le determinazioni qualitative, le appiattisce tendenzialmente. Ma lo stesso carattere di merce, dominio mediato degli uomini sugli uomini, tiene i soggetti nella loro minorità; la loro emancipazione e la libertà per il qualitativo andrebbero insieme. Anche lo stile rivela sotto i riflettori dell'arte moderna i suoi momenti repressivi. Il bisogno di forma, da esso preso in prestito, illude che essa non abbia niente di cattivo, di coercitivo. Una forma che non dimostri internamente il suo diritto di esistenza in virtù della sua funzione trasparente, ma che viene posta solo affinché ci sia una forma, è non vera e quindi imperfetta anche come forma. Potenzialmente lo spirito, al quale si vuol far credere che in esse troverebbe riparo, le oltrepassa. Solo perché non si riuscì a organizzare il mondo in modo che non ubbidisse più a categorie formali contrarie alla coscienza più evoluta, quella predominante deve appropriarsi convulsamente di quelle categorie. Poiché però lo spirito non riesce a rimuovere completamente la loro imperfezione, esso contrappone all'eteronomia attuale, patentemente visibile, un'altra, passata o astratta, i valori come *causae sui* e il fantasma di una loro conciliazione con i viventi. L'odio contro l'arte moderna radicale, in cui il conservatorismo restauratore e il fascismo si accordano perfettamente ancor sempre, proviene dal fatto che essa come richiama ciò che ci si è lasciato sfuggire, così mette in luce in base alla sua sola esistenza la problematicità dell'ideale eteronomo di struttura. Socialmente la coscienza soggettiva degli uomini è troppo indebolita per fare saltare le invarianti in cui è carcerata. Piuttosto vi si adatta, mentre ne rimpiange l'assenza. La coscienza

reificata è un momento nella totalità del mondo reificato; il bisogno ontologico la sua metafisica, sebbene questa sfrutti per il suo contenuto dottrinale l'ormai scontata critica alla reificazione. La figura dell'invarianza in quanto tale è la proiezione della rigidità di quella coscienza. Incapace dell'esperienza di qualcosa che non fosse già contenuta nel *repertoire* del sempreuguale, essa inverte l'immodificabilità nell'idea di un eterno, in quella di trascendenza. La coscienza liberata, che certo nessuno possiede nell'illibertà; una coscienza che fosse padrona di sé, effettivamente tanto autonoma quanto finora ha sempre solo finto, non dovrebbe in continuazione temere di perdersi nell'altro – in segreto nei poteri che la dominano. Il bisogno di sostegno, del presunto sostanziale, non è così sostanziale come vorrebbe; piuttosto è il marchio della debolezza dell'io, nota alla psicologia come il disturbo tipico degli uomini d'oggi. Chi non fosse più represso da fuori e di dentro, non cercherebbe alcun sostegno, forse neanche se stesso. I soggetti a cui fu concesso di salvare un po' di libertà anche sotto le condizioni eteronome soffrono per la mancanza di sostegno meno dei non liberi, che fin troppo volentieri considerano la libertà colpevole della mancanza di sostegno. Se gli uomini non dovessero più omologarsi alle cose, potrebbero non avere bisogno di una soprastruttura cosale, né essere costretti a progettarsi come invarianti, secondo il modello della cosalità. La dottrina delle invarianti eterna l'assenza di cambiamento, la sua positività il cattivo esistente. Pertanto il bisogno ontologico è falso. Probabilmente la metafisica albeggerebbe all'orizzonte solo dopo il crollo delle invarianti. Ma la consolazione aiuta poco. Ciò di cui potrebbe essere venuto il tempo, non ha tempo, non si può aspettare in ciò che è decisivo; chi accetta, accondiscende alla separazione di temporale ed eterno. Poiché essa è falsa e pure sono precluse in questo momento storico le risposte necessarie, tutte le domande che mirano alla consolazione hanno carattere antinomico.

1 M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, p. 7 [trad. it. in *Pensiero e poesia*, Roma 1977, p. 35].

2 Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main 1949, p. 14 [trad. it. *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Milano 1987, pp. 88 sg.].

3 Cfr. per questo il capitolo sulla giurisprudenza della ragione nelle *Idee*.

4 M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 19542 , p. 76 [trad. it. *La dottrina di Platone sulla verità*, Torino 1978 (Adorno cita in realtà dallo *Humanismusbrief* in appendice al testo citato, trad. it. in *Lettera sull'«umanismo»*, Milano 1995, p. 56)].

5 K. H. HAAG, *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart 1960, p. 73.

6 Cfr. M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken*, Tübingen 1954, p. 57 [trad. it. *Che cosa significa pensare?* Milano 1978, vol. I, p. 116].

7 Cfr. *ibid.*, pp. 72 sg. [trad. it., pp. 134 sg.].

8 KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781) cit., vol. IV, p. 233 [trad. it. di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Torino 1957, p. 429].

9 M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958, p. 31 [trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano 1972, p. 51].

10 F. NIETZSCHE, *Gesammelte Werke*, München 1924, vol. XII, p. 182, nota 193 [trad. it. *La gaia scienza*, Milano 1971, p. 143].

11 Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, pp. 121 sgg. [trad. it. *Sentieri interrotti*, Firenze 1979, p. 119].

12 Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 19494 , p. 27 [trad. it. *Essere e tempo*, Milano 1976, pp. 46 sg.].

13 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München 1961, pp. 186 sgg., 220, 326, ma soprattutto *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, in «Philosophical and Phenomenological Research», VIII, n.3, pp. 337 sgg., ha già da anni messo alla berlina la pseudoconcretezza dell'ontologia fondamentale. La parola concrezione, tra le più cariche emotivamente nella filosofia tedesca tra le due guerre, era intrisa di spirito del tempo. La sua magia si è servita di quel tratto della *Nekyia* omerica, in cui Ulisse, per far parlare le ombre, le nutre di sangue. Presumibilmente «sangue e terra» non ebbe un grande effetto come appello all'origine. La sfumatura ironica, che accompagnò questo slogan sin dall'inizio, rivela la consapevolezza del logoramento dell'arcaico sotto le

condizioni di produzione industriale nel capitalismo sviluppato. Persino lo *schwarzes Korps* sbeffeggiava le barbe degli antichi germani. Invece attraeva l'apparenza del concreto in quanto non scambiabile, non fungibile. In un mondo indirizzato verso la monotonia sorse quel fantasma; tale era, perché non toccava la base del rapporto di scambio; altrimenti i nostalgici ancor di più si sarebbero sentiti minacciati da ciò che chiamavano omologazione, il principio loro inconscio del capitalismo che rinfacciavano ai suoi oppositori. L'ossessione per il concetto di concreto si univa all'incapacità di raggiungerlo con il pensiero. La parola rievocante sostituisce la cosa. Ma la filosofia di Heidegger finisce per sfruttare lo *pseudos* di quel tipo di concrezione; poiché *tode ti* e *ousia* sarebbero indiscernibili, egli li impiega l'uno per l'altro, com'era già stato progettato in Aristotele, a seconda del bisogno e del *thema probandum*. Il mero ente diventa nullo, viene elevato a essere, a concetto puro di se stesso, essendo libero dalla macchia di essere ente. L'essere invece, privo di ogni contenuto limitante, non deve più comparire come concetto, ma viene considerato immediato come il *tode ti*: concreto. Entrambi i momenti, una volta assolutamente isolati, non hanno più alcuna *differentia specifica* tra loro e diventano scambiabili; questo *quid pro quo* è un tratto centrale della filosofia di Heidegger.

14 HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* cit., p. 119 [trad. it. in *Lettera sull'«umanismo»* cit., p. 103].

15 Cfr. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* cit., p. 168 [trad. it. *Sulla metacritica della gnoseologia* cit.].

16 HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* cit., p. 119 [trad. it. in *Lettera sull'«umanismo»* cit., p. 104].

17 Nella *Considerazione fenomenologica fondamentale* delle *Idee* egli espone il suo metodo come una compagine di operazioni, senza dedurle. L'arbitrio così ammesso, che egli volle eliminare solo nella sua tarda fase, è inevitabile. Se il metodo venisse dedotto, si svelerebbe infatti come il «dall'alto», che a nessun prezzo desidera essere. Violerebbe il quasi positivistico: «alle cose». Queste però non costringono affatto alle riduzioni fenomenologiche, che fanno perciò un po' della posizione a piacere. Malgrado ogni conservata «giurisprudenza della ragione», esse conducono all'irrazionalismo.

- 18 Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., p. 35 [trad. it. *Essere e tempo* cit., pp. 55 sg.].
- 19 Cfr. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* cit., pp. 135 sgg. [trad. it. *Sulla metacritica della gnoseologia* cit.].
- 20 Cfr. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 155 [trad. it. *Introduzione alla metafisica* cit., p. 207].
- 21 Cfr. *ibid.*, pp. 154 sg. [trad. it. cit., p. 207].
- 22 Cfr. T. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main 1963, pp. 127 sgg. [trad. it. *Tre studi su Hegel*, Bologna 1971, pp. 157 sg.].
- 23 M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 19572, p. 47.
- 24 HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* cit., p. 84 [trad. it. in *Lettera sull'«umanismo»* cit., p. 66].
- 25 Cfr. *ibid.*, p. 75 [trad. it. cit., p. 56].
- 26 *Ibid.*, p. 84 [trad. it. cit., p. 67].
- 27 Cfr. in particolare HEIDEGGER, *Von Wesen des Grundes* cit., pp. 42 e 47 [trad. it. *Dell'essenza del fondamento* cit., pp. 118 e 123 sg.].
- 28 Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 95 [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., vol. I, p. 117].
- 29 Cfr. A. LOOS, *Sämtliche Schriften*, Wien-München 1962, vol. I, pp. 278 e *passim*.

II.

L'essere e l'esistenza

Per la critica immanente dell'ontologia.

La critica al bisogno ontologico conduce a quella immanente dell'ontologia. Sulla filosofia dell'essere non ha presa ciò che la respinge genericamente da fuori, invece di competere con essa nella sua compagine, di volgerle contro, secondo un *desideratum* di Hegel, la sua stessa forza. Le motivazioni e le risultanti dei movimenti concettuali di Heidegger sono ricostruibili, anche quando non sono dichiarati; difficilmente una delle sue proposizioni è priva di funzione nel contesto funzionale dell'intero. Pertanto egli è un discendente dei sistemi deduttivi. Già la loro storia è ricca di concetti che vengono maturati dalla progressione dei pensieri, sebbene non si possa indicare il rapporto di cose che potrebbe corrispondervi; nella costrizione a formarli sorge il momento speculativo della filosofia. Il movimento di pensiero in essi pietrificato è da fluidificare di nuovo, ripetendolo si deve controllare per così dire la loro precisione. Non è tuttavia sufficiente dimostrare alla filosofia dell'essere che non si dia qualcosa che risponde a ciò che chiama essere. Infatti un tale «darsi» essa non lo postula. Piuttosto questa cecità dell'essere si dovrebbe dedurre in risposta alla pretesa inconfutabilità, che sfrutta quella cecità. Pure l'insensatezza, la cui constatazione induce il positivismo a gridare al trionfo, è ricostruibile dal punto di vista della filosofia della storia. Poiché la secolarizzazione del contenuto teologico, considerato una volta oggettivamente vincolante, è irrevocabile, il suo apologeta deve cercare di salvarlo, passando attraverso la soggettività. Virtualmente si è già comportata così la dottrina della fede della Riforma; certamente era questa la figura della filosofia kantiana. Da allora l'illuminismo è stato inarrestabile, perfino la soggettività è stata trascinata nel processo di demitologizzazione. Con ciò la *chance* di salvezza è scesa sino a un valore limite. Paradossalmente la sua speranza è stata ceduta alla sua perdita, a una secolarizzazione senza riserve e al tempo

stesso autoriflessiva. Nell'impostazione di Heidegger c'è del vero, finché egli si piega a questo negando la metafisica tradizionale; diventa falsa dove egli parla, non molto diversamente da Hegel, come se ciò che è da salvare fosse perciò immediatamente presente. La filosofia dell'essere naufraga non appena reclama un senso dell'essere che, per sua stessa testimonianza, è stato dissolto da quel pensiero a cui è legato finanche l'essere in quanto riflessione concettuale, da quando viene pensato. L'insensatezza della parola essere, derisa a poco prezzo dal sano buon senso, non è da imputare a un *deficit* di pensiero o a un irresponsabile pensiero selvaggio. In essa si sedimenta l'impossibilità di afferrare o di produrre un senso positivo tramite quel pensiero che è stato il *medium* dell'oggettiva volatilizzazione del senso. Se si cerca di attuare la distinzione heideggeriana tra l'essere e il suo concetto estensionale, resta in mano, dopo aver sottratto l'ente e le categorie astratte, un'incognita che, rispetto al concetto kantiano della cosa in sé trascendente, non ha in più nient'altro se non il *pathos* della sua invocazione. Ma così anche la parola pensiero, alla quale Heidegger non desidera rinunciare, diventa senza contenuto, come ciò che è da pensare: il pensiero senza concetto non è tale. Che quell'essere che secondo Heidegger sarebbe da pensare si chiuda a ogni determinazione concettuale, svuota l'appello a pensarlo. L'oggettivismo di Heidegger, l'anatema del soggetto pensante, è l'esatta controfigura di ciò. Le proposizioni senza senso dei positivisti presentano la cambiale all'epoca del mondo; esse sono false solo perché si atteggiavano come piene di senso, risuonano come l'eco di un contenuto in sé. Il senso non è di casa nella cellula più interna della filosofia di Heidegger; mentre essa viene esposta come un sapere di salvezza, è quel che Scheler chiamò un sapere di dominio. È vero che il culto heideggeriano dell'essere, in polemica con quello idealista dello spirito, ha come presupposto la critica dell'autodivinizzazione dello spirito. Ma l'essere heideggeriano, senza molto differire dallo spirito, suo antipode, non è meno repressivo; solo più opaco di quello, il cui principio era la trasparenza; perciò ancor più incapace di autoriflessione critica sulla propria essenza dispotica di quanto lo siano mai state le filosofie dello spirito. L'attrazione magnetica della parola essere in Heidegger tollera bene l'elogio dell'uomo assolutamente pio e credente, diffuso dalla cultura neutralizzata, come se la pietà e la credulità fossero in sé un merito, senza riguardo per la verità del

creduto. Questa neutralizzazione torna in sé in Heidegger: la *pietas* ontologica cancella completamente il contenuto, che nelle religioni, in tutto o in parte secolarizzate, era stato trascinato in modo non vincolante. Delle usanze religiose in Heidegger, che le osserva, non resta altro che la generale conferma della dipendenza e della sottomissione, surrogato della oggettiva legge formale del pensiero. Mentre la compagine si sottrae in permanenza, essa non trascura, come il positivismo logico, l'adepto. Se i fatti furono espropriati di tutto ciò per cui sono più che fatti, Heidegger s'impossessa per così dire del prodotto di scarto dell'aura evanescente. Esso garantisce alla filosofia una esistenza postuma, purché si occupi dello *en kai pan* come della sua specialità. L'espressione dell'essere non è altro che il sentimento di quell'aura, ma di un'aura priva di stelle che le donino luce. In essa il momento di mediazione viene isolato e diventa perciò immediato. Ma, come i poli soggetto e oggetto, nemmeno la mediazione è ipostatizzabile; è valida unicamente nella loro costellazione. La mediazione è mediata dal mediato. Heidegger la tende troppo sino a farne un'oggettività per così dire inoggettuale. Egli colonizza un'immaginaria terra di nessuno tra l'ottusità dei *facta bruta* e il blaterare di visioni del mondo. Il concetto di essere, che non vuole saperne delle sue mediazioni, diviene quell'inessenziale che Aristotele ha intravisto nell'idea platonica, essenza *par excellence*, ovvero la ripetizione dell'ente. Questo viene defraudato di qualsiasi cosa venga attribuita all'essere. Mentre così viene a cadere la pretesa enfatica dell'essere alla pura essenzialità, l'ente, indelebilmente insito all'essere, partecipa parassitariamente a quella pretesa ontologica senza essere costretto ad ammettere nella versione heideggeriana il suo carattere ontico. Che l'essere si mostri, che debba essere accettato passivamente dal soggetto, è preso a prestito dai vecchi dati della gnoseologia, che sarebbero un fattuale, un ontico. Ma quest'ontico nel sagrato dell'essere perde al tempo stesso la traccia di contingenza che una volta consentiva la sua critica. Seguendo la logica dell'aporia filosofica, senza prima attendere l'aggiunta ideologica del filosofo, egli trasforma in essenza la supremazia empirica dell'essere-così. La rappresentazione dell'essere come un'entità la cui definizione pensante manca inevitabilmente il pensato, scomponendolo e quindi, nel corrispettivo linguaggio politico, disgregandolo, va verso la compiutezza eleatica come una volta il sistema e oggi il mondo. A differenza però dall'intenzione dei sistemi, il compiuto è

eteronomo: irraggiungibile dalla volontà razionale sia dei singoli sia di quel soggetto sociale collettivo che fino a oggi non è stato realizzato. Nella neo-staticità sociale che si delinea, le scorte dell'ideologia apologetica non sembrano più accrescersi di nuovi motivi; piuttosto quelli soliti vengono assottigliati e resi irricognoscibili, cosicché solo difficilmente possano essere sconfessati da esperienze attuali. Ogni volta che i regressi e le acrobazie filosofiche proiettano l'ente sull'essere, l'ente è felicemente giustificato; ogni volta che viene punito con disprezzo in quanto mero ente, può fuori imperversare indisturbato. Non diversamente dittatori sensibili evitano la visita nei campi di concentramento, dove onesti funzionari agiscono secondo le loro direttive.

La copula.

Il culto dell'essere vive dell'antichissima ideologia degli *idola fori*: di ciò che prospera nell'oscurità della parola essere e delle forme da essa derivate. «È» instaura tra il soggetto grammaticale e il predicato il legame del giudizio esistenziale e suggerisce quindi un ontico. Ma al tempo stesso, preso per sé solo, come copula, significa l'universale rapporto categoriale di cose di una sintesi, senza rappresentare anche un ontico. Perciò si lascia registrare senza tante cerimonie dal lato ontologico; dalla logicità della copula Heidegger riceve la purezza ontologica, che piace alla sua allergia contro il fattuale; dal giudizio esistenziale invece il ricordo di un ontico, che poi permette di ipostatizzare come datità la prestazione categoriale della sintesi. Certo anche all'«è» corrisponde un «rapporto di cose»: in ogni giudizio predicativo l'«è» ha il suo significato, come il soggetto e il predicato. Ma il «rapporto di cose» è intenzionale, non ontico. La copula, in base al suo senso, si riempie unicamente nella relazione tra soggetto e predicato. Non è autonoma. Fraintendendola come al di là di ciò per cui solo diventa significato, Heidegger viene sopraffatto da quel pensiero cosale contro cui insorgeva. Se egli fissa ciò che è inteso da «è» come l'in sé ideale assoluto – appunto l'essere –, ciò che è rappresentato dal soggetto e dal predicato del giudizio, una volta strappato dalla copula, ne avrebbe lo stesso diritto. La loro sintesi per mezzo della copula accadrebbe loro solo esteriormente; proprio contro ciò era stato escogitato il concetto di essere. Soggetto, copula e predicato sarebbero ancora una volta, come nella logica obsoleta, singolarità

internamente definite, compiute, secondo il modello delle cose. Ma in verità la predicazione non viene aggiunta, bensì, mentre li accoppia, è ciò che essi sarebbero già in sé, se questo «sarebbe» si lasciasse in qualche modo rappresentare senza la sintesi dell'«è». Questo vieta di estrapolare dalla copula un'essenza preordinata «essere», come anche un «divenire», la sintesi pura. Questa estrapolazione poggia su un equivoco teorico-semantic: quello del significato universale della copula «è», il costante segno grammaticale per la sintesi del giudizio, e il significato specifico che lo «è» acquista in ogni giudizio. Essi non coincidono affatto. Pertanto l'«è» potrebbe essere paragonato alle espressioni occasionali. La sua universalità è un'istruzione per particolarizzare, la forma universale per l'attuazione di giudizi particolari. La terminologia ne tiene conto, riservando a quella universalità il termine scientifico copula e per la prestazione particolare, che il giudizio deve fornire di volta in volta, appunto l'«è». Heidegger non rispetta la differenza. Perciò la prestazione particolare dell'«è» non diventa altro che una specie di modo d'apparizione di quell'universale. La distinzione tra la categoria e il contenuto del giudizio esistenziale si confonde. La sostituzione della forma grammaticale universale al posto del contenuto apofantico trasforma la prestazione ontica dell'«è» in un che di ontologico, un modo di essere dell'essere. Ma se si tralascia la prestazione nel particolare, mediata e mediante, postulata nel senso di «è», non resta un qualsivoglia sostrato di quell'«è», ma soltanto la forma astratta della mediazione in generale. Questa, che Hegel chiama il puro divenire, non è, come nient'altro, un principio originario, qualora non si voglia scacciare Parmenide con Eraclito. La parola essere ha un sopratono che solo la definizione arbitraria potrebbe non sentire; esso conferisce alla filosofia di Heidegger il suo timbro sonoro. Ogni ente è più di quel che è; l'essere, a differenza dell'ente, lo ricorda. Poiché non esiste niente che, determinandosi ed essendo stato determinato, non abbia bisogno di un altro che non sia lui stesso – infatti da sé solo non si potrebbe determinare –, esso rinvia oltre da sé. Mediazione è soltanto un'altra parola per questo. Invece Heidegger cerca di tenere il rinviante oltre da sé e di abbandonare come scoria ciò oltre cui esso rinvia. L'intreccio gli si trasforma nel suo assoluto contrario, la *prote ousia*. Nella parola essere, l'insieme di ciò che c'è, la copula si è reificata. Non si potrebbe certo parlare dell'«è» senza l'essere, e viceversa. Questa parola rimanda al

momento oggettivo che in ogni giudizio predicativo condiziona la sintesi in cui solo però esso si cristallizza. Ma, come quel rapporto di cose nel giudizio, l'essere non è indipendente dall'è. Il linguaggio, che giustamente per Heidegger è più che la mera significazione, depone con le sue forme dipendenti contro ciò che egli ne estrae. Come la grammatica accoppia l'è alla categoria-sostrato essere come la forma attiva di essa nella frase che qualcosa c'è, così essa usa reciprocamente essere solo in rapporto a tutto ciò che c'è, non in sé. L'illusione dell'ontologicamente puro viene comunque rafforzata dal fatto che ogni analisi di giudizi conduce a due momenti, nessuno dei quali è riducibile all'altro, come sul piano metalogico soggetto e oggetto¹. Il pensiero, affascinato dalla chimera di un assolutamente primo, tenderà a rivendicare finanche quell'irriducibilità come un ultimo. Nel concetto heideggeriano di essere risuona anche la riduzione all'irriducibilità. Ma essa è una formalizzazione che stona con il formalizzato. Per sé presa, non dice più della tesi negativa che i momenti del giudizio, quando si giudica, non si assorbono reciprocamente; che sono non identici tra loro. Al di fuori di questo rapporto dei momenti del giudizio l'irriducibilità è un nulla, sotto di essa non si può pensare assolutamente niente. Perciò non le si può attribuire alcuna priorità ontologica rispetto ai momenti. Il paralogismo sta nella trasformazione di quel negativo, per cui nessuno dei momenti è riconducibile all'altro, in un positivo. Heidegger giunge sino alla soglia della concezione dialettica della non identità nell'identità. Ma non dirime la contraddizione nel concetto di essere. La reprime. Qualsiasi cosa si possa pensare con la parola essere irride l'identità del concetto con ciò che è inteso; tuttavia Heidegger lo tratta come identità, come puro essere lui stesso, privo della sua alterità. La non identità nell'assoluta identità viene da lui coperta come uno scandalo familiare. Poiché l'«è» non è né soltanto una funzione soggettiva, né un cosale, un ente, secondo il pensiero tradizionale non è un'oggettività, Heidegger lo chiama essere, quel terzo. Questo trapasso ignora l'intenzione del termine, che Heidegger crede d'interpretare umilmente. Sapere che l'«è» non è un mero pensiero, e nemmeno un mero ente, non autorizza la sua trasfigurazione in un qualcosa che trascenda quelle due determinazioni. Ogni tentativo, anche solo quello di pensare l'«è», sia pur nella più pallida universalità, conduce qui all'ente e là ai concetti. La costellazione dei momenti non è riducibile a un'essenza singolare; vi risiede ciò che a sua volta non è essenza. L'unità

promessa dalla parola essere dura solo finché non lo si pensa, finché, in conformità al metodo di Heidegger, il suo significato resta inanalizzato; ciascuna di tali analisi mette in luce ciò che sparisce nell'abisso dell'essere. Ma se anche sull'analisi dell'essere si mette un tabù, l'aporia trapassa nella surrezione. Nell'essere sarebbe pensato l'assoluto, ma solo perché è impensabile sarebbe l'assoluto; solo perché abbaglia magicamente la conoscenza dei momenti, sarebbe al di là di essi; poiché la ragione non può pensare la sua cosa migliore, fa del male a se stessa.

Non c'è alcuna trascendenza dell'essere.

In verità, contro l'atomismo linguistico dello Heidegger che crede nella totalità, tutti i concetti singoli sono già internamente concresciuti con quei giudizi trascurati dalla logica classificante; l'antica tripartizione della logica in concetto, giudizio e sillogismo è un rudere come il sistema di Linneo. I giudizi non sono una mera sintesi di concetti, infatti non c'è concetto senza giudizio; Heidegger non bada a ciò, forse sotto l'influsso della scolastica. Ma il soggetto sta nella mediatezza dell'essere come dell'è. Heidegger omette questo momento, se si vuole, idealistico ed eleva quindi la soggettività sino a farla diventare assoluta, anteriore a ogni dualismo di soggetto e oggetto. Che ogni analisi del giudizio conduca al soggetto e all'oggetto non istituisce alcuna regione che sia in sé, al di là di quei momenti. Essa approda alla costellazione di quei momenti, non a un terzo più alto, nemmeno più universale. Certo si potrebbe addurre nel senso di Heidegger che l'è non è cosale, non è *ta onta*, un ente, un'oggettività nel solito significato. Infatti senza la sintesi l'è non ha un sostrato; nel rapporto di cose inteso non si potrebbe mostrare ostensivamente un *tode ti* che potrebbe corrispondergli. Dunque, suona la conclusione, l'è dovrebbe indicare quel terzo, appunto l'essere. Invece essa è falsa, colpo di mano di una semantica paga di sé. La falsità di questa inferenza diviene flagrante perché è impensabile un tale presunto sostrato puro dell'è. Ogni tentativo di pensarlo s'imbatte in mediazioni, dalle quali l'ipostasi dell'essere desidera essere dispensata. Ma anche dal fatto che è impensabile, Heidegger trae il vantaggio di un'ulteriore dignità metafisica dell'essere. Poiché si nega al pensiero, sarebbe l'assoluto; poiché, hegelianamente, non è riducibile senza resto né al soggetto, né all'oggetto, sarebbe al di là

di soggetto e oggetto, mentre invece indipendentemente da essi non potrebbe affatto essere. La ragione, che non può pensarlo, viene finanche diffamata, come se il pensiero si lasciasse scindere in qualche modo dalla ragione. È incontestabile che l'essere non sia semplicemente la riunione di quel che c'è, di quel che accade. Contro il positivismo questa concezione rende giustizia alla eccedenza del concetto rispetto alla fatticità. Nessun concetto sarebbe pensabile, neanche solo possibile, senza quel più che fa del linguaggio il linguaggio. Tuttavia quel che nella parola essere riecheggia rispetto a *ta onta*, che tutto sarebbe più di quel che è, significa l'intreccio, non qualcosa che lo trascenda. In Heidegger esso diviene tale, si aggiunge al singolo ente. Egli segue la dialettica in modo che soggetto e oggetto non siano un immediato e un ultimo, ma ne fuoriesce cercando di acchiappare al di là di essi un immediato e un primo. Il pensiero diventa arcaico non appena trasfigura in *arkhe* metafisica quel che nell'ente disperso è più che ente. In reazione alla perdita dell'aura², questa, il rinviare delle cose oltre se stesse, viene riconvertita da Heidegger in sostrato e quindi viene omologata anch'essa alle cose. Egli decreta un ripristino del brivido che l'interdipendenza provocava assai prima delle mitiche religioni naturali: con il nome tedesco *Sein* viene ripescato il *mana*³, come se l'impotenza nascente fosse uguale a quella dei primitivi pre-animistici, quando tuona. Segretamente Heidegger segue la legge che con la razionalità progressiva della società costantemente irrazionale si regredisce sempre di più. Reso prudente dagli errori, egli evita il pelagismo romantico di Klages e le potenze di Oskar Goldberg e fugge dalla regione della superstizione tangibile in un'alba in cui non si formano nemmeno più mitologemi come quello della realtà delle immagini. Egli sfugge alla critica, senza però rinunciare ai vantaggi dell'origine; questa viene spostata così all'indietro da apparire fuori dal tempo e perciò onnipresente. «Ma questo non va»⁴. Non si può evadere dalla storia, se non per regressione. Il suo fine, il più antico, non è il vero, ma l'apparenza assoluta, il torpido irretimento in una natura la cui imperscrutabilità è solo la parodia al soprannaturale. La trascendenza di Heidegger è immanenza assolutizzata⁵, insensibile al proprio carattere immanente. Quell'apparenza, ovvero come mai l'assolutamente dedotto, mediato, l'essere, possa impadronirsi delle insegne di *ens concretissimum*, è da spiegare. Essa poggia sull'astrattezza dei poli della gnoseologia e della metafisica

tradizionale, il puro questo-qui e il puro pensiero. Entrambi sono così lontani da tante determinazioni che resta ben poco da dire di essi, qualora il giudizio voglia regolarsi su ciò che giudica. Perciò i poli sembrano tra loro indifferenziati e ciò consente di ricorrere inavvertitamente all'uno o all'altro a seconda del *thema probandum*. Il concetto dell'ente incondizionato, che in base al suo ideale è privo di categorie, nella sua completa assenza di qualità non ha bisogno di lasciarsi limitare ad alcun ente e può chiamarsi essere. L'essere invece, quale concetto assoluto, non ha bisogno di legittimarsi come concetto: ciascuna estensione lo limiterebbe e andrebbe contro il suo senso. Perciò lo si può addobbare con la dignità dell'immediato, come il *tode ti* con quella dell'essenziale. Tra questi due estremi tra loro indifferenti gioca l'intera filosofia di Heidegger⁶. Ma contro la sua volontà nell'essere si afferma l'ente. Quello riceve la sua vita dal frutto proibito, come se fosse la mela di Freya. Sebbene l'essere, a vantaggio della sua assolutezza auratica, non voglia essere contaminato da alcun ente, esso diventa invece quell'immediato che dà titolo alla sua pretesa di assolutezza, solo perché essere significa sempre anche: ente incondizionato. Non appena il discorso dell'essere aggiunge qualcosa alla nuda invocazione, questo proviene dall'ontico. I rudimenti dell'ontologia materiale in Heidegger sono temporali; il divenuto e il caduco come prima in Scheler.

L'espressione dell'inesprimibile.

Si rende comunque giustizia al concetto di essere, solo se si comprende anche l'esperienza genuina che provoca la sua instaurazione: l'impulso filosofico di esprimere l'inesprimibile. Quanto più la filosofia fugge terrorizzata da quell'impulso, sua peculiarità, tanto più forte è la tentazione di affrontare direttamente l'inesprimibile senza il lavoro di Sisifo, che non sarebbe la definizione peggiore di filosofia e che la espone al ridicolo. La filosofia stessa, come forma dello spirito, contiene un momento profondamente affine a quell'oscillare assunto in Heidegger da ciò che sarebbe da meditare e che la meditazione ostacola. Infatti la filosofia è una forma in un senso assai più specifico di quanto lasci presumere la storia del suo concetto, nella quale essa raramente, tranne che in uno strato di Hegel, ha incorporato alla sua riflessione la sua differenza qualitativa dalla scienza, dall'epistemologia e dalla

logica, con le quali però è concresciuta. La filosofia non consiste né in *vérités de raison* né in *vérités de fait*. Niente di quel che dice si piega ai criteri tangibili di quanto accade; nessuna delle sue proposizioni sul concettuale si piega a quelli del rapporto logico di cose, come nessuna di quelle sul fattuale a quelli della ricerca empirica. È fragile anche a causa della sua distanza. Non si fa inchiodare. La sua storia è fatta d'insuccessi permanenti nella misura in cui, terrorizzata dalla scienza, ha aspirato sempre di nuovo al tangibile. Si merita la critica positivista per la sua pretesa di scientificità che la scienza non le riconosce; ma quella critica sbaglia in quanto confronta la filosofia con un criterio che non è il suo, là dove essa riesce in qualche modo a ubbidire alla sua idea. Tuttavia la filosofia non rinuncia alla verità, piuttosto illumina i limiti di quella scientifica. Il suo oscillare si determina poiché essa nella sua distanza dalla conoscenza verificante non è certo facoltativa, bensì conduce una vita propria di rigore. Il rigore lo cerca in ciò che essa non è, che le è contrapposto, e riflettendo su ciò che la conoscenza positiva con cattiva ingenuità suppone obbligatorio. La filosofia non è né scienza, né, cosa a cui il positivismo con uno stupido ossimoro vorrebbe degradarla, mitologia concettuale, bensì una forma tanto mediata con il suo diverso, quanto distinta. Ma il suo oscillare non è altro che l'espressione dell'inesprimibile anche in lei. Questo davvero l'apparenta alla musica. A stento l'oscillare può essere reso bene in parole; sarà per questo che i filosofi, tranne forse Nietzsche, hanno sorvolato su di esso. Esso è più il presupposto per la comprensione dei testi filosofici che la loro qualità rigorosa. Può esser sorto storicamente e anche ammutolire di nuovo, come minaccia di accadere alla musica. Heidegger ha innervato ciò e ha trasformato questa specificità filosofica, forse perché è prossima a estinguersi, letteralmente in un comparto, in un'oggettività quasi di ordine superiore: la filosofia che sa di non giudicare né sulla fatticità né sui concetti, come di solito si giudica, e di non essere certa nemmeno del suo oggetto, desidera avere il suo contenuto comunque positivo al di là di fatto, concetto e giudizio. Perciò l'oscillare del pensiero viene innalzato sino all'inesprimibile stesso, che vuole esprimere; l'inoggettuale sino a un delineato oggetto *sui generis*; e appunto perciò violato. Sotto il peso della tradizione che Heidegger vuole liquidare l'inesprimibile viene reso esplicito e compatto nella parola essere; la protesta contro la reificazione viene reificata, alienata dal

pensiero e diventa irrazionale. Tematizzando direttamente l'inesprimibile della filosofia, Heidegger la rispinge indietro sino a revocare la coscienza. Per punizione si prosciuga la fonte, secondo il suo pensiero, sepolta, che egli desidera dissotterrare, e che è arida più di quanto lo sia stata mai la concezione della filosofia distrutta a parole, che inclina all'inesprimibile tramite le sue mediazioni. Ciò che, strumentalizzando Hölderlin, viene attribuito alla povertà del tempo è quella del pensiero che si finge oltre il tempo. L'espressione immediata dell'inesprimibile è nulla; dove la sua espressione diede frutti, come nella grande musica, il suo sigillo era il glissante e il caduco, ed essa era legata al decorso, non all'ostensivo «è questo». Il pensiero che intende pensare l'inesprimibile sacrificando il pensiero, lo stravolge fino a trasformarlo in ciò che meno desidera, nell'assurdo di un oggetto assolutamente astratto.

La domanda infantile.

Se non le sembrasse troppo ontico-psicologico, l'ontologia fondamentale potrebbe sostenere che il bambino domanda dell'essere. La riflessione glielo strappa via e la riflessione della riflessione vorrebbe risarcirlo, come da sempre nell'idealismo. Ma difficilmente la doppia riflessione domanda, come il bambino, in modo diretto. La filosofia si figura il suo comportamento, per così dire con l'antropomorfismo dell'adulto, come la filosofia dell'infanzia dell'intera specie, come di una astoricità preistorica. Ciò che gli dà filo da torcere è più il suo rapporto con le parole da lui apprese con una fatica difficilmente immaginabile in età successiva, che non il mondo, che nelle prime fasi gli è in certa misura familiare come mondo degli oggetti d'azione. Egli vuole accertarsi del significato delle parole e questa occupazione, ma anche una testardaggine brontolona da coboldo, spiegabile psicoanaliticamente, lo porta al rapporto di parola e cosa. Egli potrà importunare sua madre con il problema penoso: «perché la panca si chiama panca?» La sua ingenuità è non ingenua. Come linguaggio la cultura è entrata nei primissimi impulsi della sua coscienza; un'ipoteca sul discorso dell'originarietà. Il senso delle parole e il loro contenuto di verità, la loro «posizione rispetto all'oggettività», non sono ancora nettamente distinti l'uno dall'altro; sapere il significato della parola panca e ciò che una panca è effettivamente – cosa che però include il giudizio di esistenza – è lo stesso o, quanto

meno, indifferenziato per quella coscienza, del resto in innumerevoli casi è separabile solo a stento. Orientata pertanto sul vocabolario appreso, proprio l'immediatezza infantile è internamente mediata, l'insistere sul perché, sul primo è già preformato. Il linguaggio viene percepito come *physei*, non come *thesei, taken for granted*; all'inizio c'è il feticismo, e la caccia all'inizio resta sempre sottoposta a esso. Certo questo feticismo si può intravedere appena, perché tutto il pensato è anche linguistico, il nominalismo irriflesso è falso come il realismo che assegna al linguaggio fallibile gli attributi di quello rivelato. Heidegger ha dalla sua che non c'è un in sé senza linguaggio; che quindi il linguaggio è nella verità, non questa nel linguaggio in quanto da esso soltanto denotata. Ma la partecipazione costitutiva del linguaggio alla verità non istituisce l'identità di entrambi. La forza del linguaggio dà in tanto prova di sé, in quanto nella riflessione espressione e cosa si separano⁷. Il linguaggio diventa l'istanza di verità solo grazie alla coscienza della non identità dell'espressione con l'inteso. Heidegger si rifiuta di fare questa riflessione; egli si ferma dopo il primo passo della dialettica filosofico-linguistica. Il suo pensiero è ripristino anche perché attraverso un rituale di denominazione vorrebbe ristabilire la potenza del nome. Tuttavia questa potenza non è così presente nei linguaggi secolarizzati da consentirli al soggetto. Attraverso la secolarizzazione i soggetti hanno sottratto loro il nome e l'oggettività linguistica ha bisogno della loro intransigenza, non di una fiducia filosofica in Dio. Il linguaggio è più che segno solo per mezzo della sua forza espressiva, là dove ha l'inteso nel modo più esatto e denso. Esso c'è soltanto nella misura in cui diviene, confrontando continuamente l'espressione e la cosa; così agiva Karl Kraus, che però personalmente avrebbe optato per una concezione ontologica del linguaggio. Invece il metodo di Heidegger è, secondo un'espressione coniata da Scholem, cabbalistica alla tedesca. Egli si comporta con le lingue storiche come se fossero quelle dell'essere, romanticamente come tutto ciò che è violentemente antiromantico. Il suo tipo di distruzione ammutolisce davanti alla cultura filologica non esaminata, che egli al tempo stesso sospende. Tale coscienza accetta ciò che la circonda o almeno se ne accontenta; il radicalismo filosofico genuino, quale che sia il modo in cui comparve storicamente, è il prodotto del dubbio. Illusoria è anche la domanda radicale, che distrugge solo quello.

Il problema dell'essere.

L'espressione enfatica della parola essere è sorretta dall'antica categoria heideggeriana di autenticità, che però in seguito viene nominata a stento. La trascendenza dell'essere rispetto al concetto e all'ente vuole esaudire il *desideratum* dell'autenticità come ciò che non sarebbe apparenza, né installato, né transitorio. Si protesta a ragione contro il fatto che il dispiegamento storico della filosofia ha appiattito la distinzione tra l'essenza e l'apparenza, l'impulso specifico della filosofia in quanto *thaumazein*, in quanto insoddisfazione per la facciata. L'illuminismo irriflesso ha negato la tesi metafisica dell'essenza come il vero mondo dietro i fenomeni con l'antitesi altrettanto astratta, che l'essenza in quanto acme della metafisica potrebbe essere apparenza; come se l'apparenza potesse essere quindi essenza. In forza della scissione del mondo la legge della scissione, l'autentico, viene nascosto. Il positivismo, che si adatta a questo, cancellando come mito e proiezione soggettiva ciò che non è un dato, che è nascosto, stabilizza quindi la parvenza, come una volta le dottrine che consolavano il dolore nel *mundus sensibilis* con la rassicurazione del noumenico. Qualcosa di questo meccanismo Heidegger l'ha colto. Ma l'autentico, di cui sente la mancanza, si capovolge subito in positività, in autenticità quale comportamento della coscienza che, uscendo dalla profanità, imita impotentemente l'abito teologico dell'antica dottrina dell'essenza. L'essenza nascosta viene riparata dal sospetto di essere una malaessenza. Nessuna meditazione arriva a dire che anche le categorie della cosiddetta massificazione, sviluppate in *Essere e tempo* come nel volumetto Göschen di Jaspers su *La situazione spirituale del nostro tempo*, potrebbero essere del tipo di quella malaessenza nascosta, che fa degli uomini ciò che sono; poi devono per giunta lasciarsi insultare dalla filosofia, perché avrebbero dimenticato l'essenza. La resistenza contro la coscienza reificata, che risuona nel *pathos* dell'autenticità, è spezzata. La critica residua viene scatenata contro il fenomenico, cioè i soggetti; resta indisturbata l'essenza, la cui colpa è soltanto rappresentata da quella loro e si riproduce. – Mentre l'ontologia fondamentale non si lascia distrarre dal *thaumazein*, essa si preclude la risposta a cos'è autentico con la forma della domanda. Non per niente questa viene etichettata con l'espressione nauseante problema dell'essere. Essa è mendace, perché si fa appello all'interesse corporeo di ogni singolo

– il nudo interesse del monologo di Amleto, se il singolo con la morte sia annientato completamente o se abbia la speranza del *non confundar* cristiano –, tuttavia ciò che Amleto intende con essere o non essere viene sostituito dalla pura essenza che fagocita l'esistenza. Poiché l'ontologia esistenziale, come si usa in fenomenologia, quando tematizza qualcosa impiega descrizioni e distinzioni, essa soddisfa l'interesse e distoglie dal tema. «Il problema dell'essere – dice Heidegger – mira perciò alla condizione a priori della possibilità non solo di quelle scienze, che indagano l'ente determinato così e così e che in tal modo si muovono già sempre entro una comprensione dell'essere, ma anche alla condizione di possibilità di quelle stesse ontologie, che precedono le scienze ontiche e le fondano. Ogni ontologia, per quanto possa disporre di un sistema di categorie ricco e ben articolato, resta in fondo cieca e capovolge la sua intenzione più propria, se non chiarifica prima a sufficienza il senso dell'essere e non ha compreso questa chiarificazione come suo compito fondamentale»⁸. Forzando troppo ciò che in tali proposizioni l'acribia fenomenologica etichetta come problema dell'essere, quest'ultimo ci rimette ciò che con questa espressione si può rappresentare, e quel rappresentato finisce magari per essere svalutato come asservimento operoso, cosicché la frustrazione si raccomanda come verità superiore, come risposta autentica al problema eluso. Pur di essere sufficientemente autentico, il cosiddetto problema dell'essere si restringe alla dimensione puntuale di ciò che ammette come unico significato legittimo di essere. Esso si trasforma nel divieto di andare oltre se stesso, oltre quella tautologia, che in Heidegger si manifesta quando l'essere, svelandosi, non dice altro che sempre di nuovo solo essere⁹. Heidegger finirebbe per spacciare magari l'essenza tautologica dell'essere come un che di superiore alle determinazioni della logica. Ma essa dev'essere sviluppata dall'aporetica. Come già Husserl, Heidegger si piega senza darsi pensiero a quei giustapposti *desiderata* del pensiero che, nella storia della metafisica da lui troppo sovranamente messa fuori corso, si sono mostrati incompatibili: al puro, che è libero da ogni contaminazione empirica e perciò assolutamente valido; e all'immediato, ovvero all'assolutamente dato, che è inconfutabile, perché fa a meno dell'aggiunta concettuale. Così Husserl aveva combinato il programma di una fenomenologia «pura», cioè eidetica, con quello del darsi da sé dell'oggetto fenomenico. Già nel titolo

«fenomenologia pura» compaiono le norme contraddittorie. Che essa non intendesse essere una gnoseologia, ma un atteggiamento da assumere a piacere, dispensava dal pensare a fondo il rapporto delle categorie tra di loro. Con riguardo a questo Heidegger differisce dal suo maestro solo nel senso che ha trasferito il programma contraddittorio dallo scenario di Husserl, la coscienza, a un trascendente la coscienza, una concezione che del resto era stata già prefigurata dalla preponderanza del noema nello Husserl di mezzo. L'incompatibilità del puro e dell'intuitivo costringe però a scegliere il sostrato della loro unità senza determinazioni, cosicché esso non contenga più alcun momento in base a cui una delle due richieste smentirebbe l'altra. Perciò l'essere heideggeriano non deve essere né esistente, né concetto. Per l'incontestabilità così ottenuta, esso deve pagare con la sua nullità, con un'impossibilità di riempimento tramite alcun pensiero e alcuna intuizione, a cui non resta nient'altro in mano che l'uguaglianza con sé del mero nome¹⁰. Anche le infinite ripetizioni, di cui traboccano le pubblicazioni di Heidegger sono da imputare meno alla sua loquacità che all'aporetica. Un fenomeno va oltre se stesso solo per mezzo della sua determinazione. Ciò che resta del tutto indeterminato viene in cambio asserito sempre di nuovo come quei gesti che, rimbalzando sui loro oggetti d'azione, vengono eseguiti ripetutamente secondo un rituale insensato. Questo rituale della ripetizione la filosofia dell'essere lo condivide con il mito, che assai volentieri essa vorrebbe essere.

La carta truccata.

La dialettica di essere ed ente, che nessun essere può essere pensato senza ente e nessun ente senza mediazione, viene repressa da Heidegger. I momenti, che non ci sarebbero se l'uno non fosse mediato dall'altro, sono per lui immediatamente l'uno e quest'uno è l'essere, che è positivo. Ma il conto non torna. Il rapporto debitorio delle categorie viene impugnato. Scacciato con la forza, l'ente ritorna. Infatti l'essere, purificato dall'ente, è fenomeno originario solo finché contiene a sua volta l'ente da lui escluso. Heidegger se ne libera con un capolavoro strategico; esso è la matrice del suo intero pensiero. Con il termine differenza ontologica la sua filosofia mette le mani anche sul momento insolubile dell'ente. «Che cosa però si debba comprendere sotto un tale "essere", che si dice

completamente indipendente dalla sfera dell'ontico, deve restare imprecisato. La sua determinazione lo trascinerebbe nella dialettica di soggetto e oggetto, da cui appunto deve essere esentato. Da questa indeterminatezza, dal più centrale dei luoghi dell'ontologia heideggeriana, dipende anche la circostanza che gli estremi essere ed ente debbano restare necessariamente indeterminati anche reciprocamente, cosicché non si possa neppure dichiarare in che cosa consista la loro differenza. Il discorso della "differenza ontologica" si riduce alla tautologia che l'essere non è l'ente, perché è l'essere. Heidegger compie l'errore da lui rinfacciato alla metafisica occidentale, ovvero, che è rimasto sempre non detto che cosa significhi essere a differenza dall'ente»¹¹. Al soffio della filosofia l'ente diventa la fattispecie ontologica¹², espressione oscura e ipostatizzata del fatto che l'essere può essere pensato tanto poco senza l'ente, quanto, secondo la tesi fondamentale di Heidegger, l'ente senza l'essere. Con questo egli getta la sua carta truccata. La povertà dell'ontologia che non ce la fa senza il suo contrapposto, senza l'ontico; la dipendenza del principio ontologico dalla sua controparte, scandalo inalienabile dell'ontologia, diventa la sua risorsa. Il trionfo di Heidegger sulle altre ontologie meno scaltre è l'ontologizzazione dell'ontico. Che non ci sia essere senza ente viene ridotto alla forma che all'essenza dell'essere appartiene l'essere dell'ente. Così un vero diventa non vero: l'ente diventa essenza. L'essere s'impossessa di ciò che, nella dimensione del suo essere in sé, non desidera a sua volta essere, dell'ente, la cui unità concettuale è sempre anche intesa dal significato letterale di essere. Tutta la costruzione della differenza ontologica è un miraggio. Essa viene eretta soltanto affinché il dubbio sull'essere assoluto si lasci respingere ancor più sovraneamente con la tesi dell'ente come un modo di essere dell'essere¹³. Riducendo ogni singolo ente al suo concetto, quello dell'ontico, scompare ciò che lo rende, rispetto al concetto, ente. La struttura formale, universalmente astratta, del discorso dell'ontico e di tutti i suoi equivalenti prende il posto del contenuto di quel concetto, che è eterogeneo rispetto al concettuale. Ciò è possibile perché il concetto dell'ente – in questo per niente dissimile da quello di essere celebrato da Heidegger – è quello che abbraccia l'assolutamente non concettuale, il non esaurienti nel concetto, senza però mai esprimere anche la differenza dall'abbracciato stesso. Poiché «l'ente» è il concetto per ogni ente, anche l'ente diventa concetto, una struttura ontologica che trapassa

senza soluzione di continuità in quella dell'essere.

L'ontologizzazione dell'ente viene ridotta in *Essere e tempo* alla formula pregnante: «L'“essenza” dell'esserci consiste nella sua esistenza»¹⁴. Dalla definizione di esistente, ciò che esiste in quanto esiste, tramite i concetti di esserci e di esistenza salta fuori che proprio quel che nell'esistente non è essenziale, ontologico, sarebbe ontologico. La differenza ontologica viene messa da parte, facendo diventare concetto il non concettuale come non concettualità.

La mitologia dell'essere.

L'ontologia non viene disturbata dall'ontico solo se è un suo pari. Su questa surrezione si fonda la priorità dell'ontologia sulla differenza ontologica: «Qui però non si tratta di una contrapposizione tra *existentia* ed *essentia*, perché queste due determinazioni metafisiche dell'essere non sono ancora state messe in questione, e tanto meno il loro rapporto»¹⁵. In Heidegger ciò che avrebbe priorità sulla differenza ontologica cade, malgrado l'assicurazione contraria, dal lato dell'essenza: poiché la differenza espressa dal concetto di ente viene contestata, il concetto viene elevato attraverso il non concettuale che dovrebbe avere sotto di sé. Questo lo si può cogliere da un altro passo del trattato su Platone. Egli distoglie il problema dell'esistenza da questa stessa e lo trasforma in problema dell'essenza: «La frase: “l'uomo esiste” non risponde alla domanda se l'uomo sia o no reale, ma a quella relativa a “l'essenza” dell'uomo»¹⁶. Parlare di un «non ancora», là dove viene respinta¹⁷ l'antitesi di esistenza ed essenza, non è una casuale metafora temporale per un atemporale. In realtà è pensiero arcaico, quello degli ilozoisti ionici assai più che degli eleati; nei pochi filosofemi pervenuti dei primi l'essenza e l'esistenza si confondono torbidamente. Il lavoro e la fatica della metafisica antica, da quella parmenidea, che dovette separare pensiero ed essere per poterli identificare, sino a quella aristotelica, consistette nel riuscire a imporre la divisione. La demitologizzazione è divisione, il mito fallace unità dell'indiviso. Poiché però l'inadeguatezza dei principi primi a spiegare il mondo in essi concepito fece maturare la loro scomposizione, sicché la magica extraterritorialità dell'essere, come un vagante tra essenza e fatto, restò impigliata nella rete dei concetti, Heidegger per privilegiare l'essere deve condannare il lavoro critico del concetto come storia di una decadenza, come se la

filosofia, al di là della storia, potesse occupare un punto di vista storico, mentre d'altro lato sarebbe sottomessa alla storia, anch'essa ontologizzata come l'esistenza. Heidegger è antintellettuale per coazione sistematica, antifilosofico per filosofia, come quei rinascimenti religiosi contemporanei che si lasciano ispirare non dalla verità delle loro dottrine, ma dalla filosofia che sarebbe bene avere una religione. La storia del pensiero è, nella misura in cui si lascia ripercorrere, dialettica dell'illuminismo. Perciò Heidegger, risoluto abbastanza, non si sofferma in alcuno dei suoi gradi, come forse sarà stato tentato di fare in gioventù, ma si getta con una macchina del tempo à la Wells nell'abisso dell'arcaico, in cui tutto può essere tutto e significare tutto. Egli tende la mano al mito; anche il suo resta un mito del XX secolo, l'illusione che la storia ha smascherato e che è divenuta evidente nella completa incompatibilità del mito con quella forma razionalizzata di realtà che interseca ogni coscienza. Questa ha la presunzione di raggiungere lo stadio mitologico, come se le fosse possibile pur non essendo del suo genere. Con il concetto di essere di Heidegger si annuncia quello mitico di destino: «L'avvento dell'ente riposa nel destino dell'essere»¹⁸. L'apprezzata indistinzione di essenza ed esistenza nell'essere viene quindi chiamata per quel che è: rapporto naturale cieco, concatenazione di sventure, negazione assoluta di quella trascendenza che balugina nel discorso dell'essere. L'illusione nel concetto di essere è questa trascendenza; ma la sua causa è che le determinazioni di Heidegger, che sono state detratte dall'esserci in quanto miseria della reale storia umana sino a oggi, si alienano il ricordo di questa. Anch'esse diventano momenti dell'essere stesso e quindi preordinate all'esistenza. La loro gloria e potenza astrale è tanto fredda verso l'infamia e la fallibilità della realtà storica, quanto questa viene sanzionata come immutabile. La celebrazione dell'insensato come senso è mitica; altrettanto la ripetizione rituale di rapporti naturali in singole azioni simboliche, come se fossero perciò soprannaturali. Categorie come l'angoscia, sulle quali si dovrebbe almeno convenire che non debbano durare per sempre, diventano, attraverso la loro trasfigurazione, costituenti dell'essere in quanto tale, un preordinato a quell'esistenza, il suo apriori. Esse s'installano appunto come quel «senso» che nello stadio storico attuale non si lascia nominare positivamente, immediatamente. L'insensato riceve l'investitura di senso, mentre il senso dell'essere apparirebbe nel suo controcanto, la mera esistenza, quale sua

forma.

L'ontologizzazione dell'ontico.

La particolare posizione ontologica dell'esserci è stata anticipata da Hegel con la tesi idealista del primato del soggetto. Egli sfrutta il fatto che il non identico è determinabile a sua volta solo come concetto; con ciò esso è per lui liquidato dialetticamente, ridotto all'identità: l'ontico è ontologico. Alcune sfumature linguistiche nella *Scienza della logica* lo rivelano presto. Lo spazio e il tempo sarebbero – come recita la *terza nota* sul «divenire» ricollegandosi a Jacobi – «espressamente determinati come indeterminati», ciò che – per tornare alla sua forma più semplice – è l'essere. Ma appunto questa indeterminatezza è ciò che costituisce la determinatezza dell'essere; infatti l'indeterminatezza è opposta alla determinatezza; come opposto è essa stessa il determinato, ovvero il negativo, e precisamente il negativo puro, del tutto astratto. È questa indeterminatezza o astratta negazione, che l'essere ha così in se stesso, ciò che la riflessione tanto esterna quanto interna enuncia, in quanto pone l'essere come uguale al nulla, ossia lo dichiara un vuoto *ens rationis*, un nulla. – Oppure ci si può esprimere così, che l'essere, poiché è privo di determinazione, non è, appunto per questo, quella determinatezza (affermativa) che esso è, non l'essere, ma il nulla»¹⁹. Tacitamente l'indeterminatezza viene usata come sinonimo dell'indeterminato. Nel concetto di essa scompare ciò di cui è concetto; viene posta come uguale all'indeterminato in quanto sua determinazione e ciò consente l'identificazione dell'indeterminato con il nulla. In verità qui si suppone già l'idealismo assoluto, che la *Logica* avrebbe dovuto prima dimostrare. Ha lo stesso senso il rifiuto di Hegel di cominciare con il qualcosa anziché con l'essere. È ovvio che il non identico non sia una immediatezza, che sia mediato. Ma Hegel in passi centrali non è all'altezza di questa sua concezione. Essa dice che il non identico è sí identico – in quanto anch'esso mediato – eppure non identico, l'altro rispetto a tutte le sue identificazioni. Egli non dirime la dialettica del non identico, sebbene invece per il resto abbia l'intenzione di difenderne l'accezione precritica contro quella della filosofia della riflessione. Il suo concetto di non identico, che in lui è veicolo per renderlo identico, uguale a se stesso, ha inalienabilmente per contenuto il suo contrario; su ciò non si

sofferma. Ciò che egli ha espressamente fissato nello scritto sulla *Differenza*, per integrarlo subito nella sua filosofia, diventa l'obiezione più grave contro di questa. Il sistema assoluto di Hegel, che poggia sulla perenne resistenza del non identico, nega se stesso, contro la sua autocomprensione. Davvero senza il non identico non c'è identità, mentre in lui questa, in quanto totale, strappa il primato ontologico. A questo scopo gli è utile elevare la mediatezza del non identico all'essere del tutto concettuale di esso. La teoria, anziché far tornare in sé l'insolubile, lo fagocita sussumendolo sotto il suo concetto generale, quello d'insolubilità. Che l'identità sia rinviata al non identico, cosa a cui Hegel quasi arrivò, è la protesta contro ogni filosofia dell'identità. La categoria aristotelica di *steresis* diventa la sua fortuna e la sua sfortuna. Ciò che al concetto astratto necessariamente sfugge: che non sia anche in grado di essere il non concettuale, egli glielo ascrive come un merito, come un elevato, come uno spirituale rispetto a ciò da cui esso automaticamente astrae. Il meno sarebbe più vero, come poi nell'autocompiaciuta ideologia heideggeriana dello splendore del sobrio. L'apologia dell'indigenza non è però soltanto quella di un pensiero ristrettosi di nuovo a un punto, bensì ha la sua precisa funzione ideologica. Quell'affettazione della semplicità sublime che rinfocola la dignità della povertà e della vita frugale giova al perdurante controsenso della privazione reale in una società il cui livello di produzione non permette più il ricorso al fatto che non ci sarebbero beni sufficienti per tutti. La filosofia, che in base al proprio concetto è tenuta alla non ingenuità, aiuta a passarci sopra flirtando con *l'amico renano di casa*: alla sua storia dell'essere la privazione splende come l'assolutamente più elevato o almeno *ad calendas grecas*. Già in Hegel ciò che si forma per astrazione vale come il più sostanziale. In base allo stesso *topos* egli tratta la materia, anche il trapasso all'esistenza²⁰. Poiché il concetto di materia sarebbe indeterminato, come concetto gli manca proprio ciò che intende, tutta la luce cade sulla sua forma. Questo include Hegel nella metafisica occidentale al suo confine più estremo. Engels se ne è accorto ma ne ha tratto la conseguenza capovolta, altrettanto adialettica, che la materia è l'essere primo²¹. La critica dialettica spetta anche al concetto di essere primo. Heidegger ripete la manovra à la *Eulenspiegel* di Hegel. Solo che questi la compie apertamente, mentre Heidegger, che non vuole passare per un idealista, avvolge nelle nebbie l'ontologizzazione dell'ontico. Ma ciò che spinge a travestire il

meno del concetto come il suo piú è sempre la vecchia rinuncia platonica, secondo il quale il non sensibile sarebbe il piú elevato. La logica sublima all'estremo l'ideale ascetico e insieme lo feticizza, senza la tensione con il sensibile nella quale l'ideale ascetico ha la sua verità contro l'inganno dell'appagamento autorizzato. Il concetto che diviene puro ripudiando il suo contenuto funge in segreto da modello per un'organizzazione della vita dalla quale però nonostante il progresso dell'apparato – a cui corrisponde il concetto – la povertà non deve scomparire a nessun prezzo. Se mai lo fosse, l'ontologia sarebbe possibile ironicamente, come somma della negatività. Ciò che resta uguale a se stesso, la pura identità, è il male; la sventura mitica è senza tempo. La filosofia, sua secolarizzazione, è stata sua schiava, quando ha reinterpretato con un gigantesco eufemismo l'immutabile come il bene, fino alle teodicee di Leibniz e Hegel. Se si volesse progettare un'ontologia e al contempo seguire il basilare rapporto di cose trasformato in invariante dalla sua ripetizione, potrebbe forse essere l'orrore. Infine un'ontologia della cultura dovrebbe includere ciò in cui la cultura in genere ha fallito. Il luogo di un'ontologia filosoficamente legittima potrebbe essere la costruzione dell'industria culturale piú che quella dell'essere; buono, solo ciò che è scampato all'ontologia.

La funzione del concetto di esistenza.

La dottrina dell'esistenza mira in primo luogo all'ontologizzazione dell'ontico. Poiché l'esistenza, secondo l'antichissimo argomento, non può essere dedotta dall'essenza, sarebbe anch'essa essenziale. L'esistenza viene elevata andando al di là del modello di Kierkegaard, ma appunto perciò contro questi viene disinnescata. Persino la frase biblica «la riconoscerete dai suoi frutti» nel tempio dell'esistenza suona come una profanazione e deve ammutolire. Come modo di essere dell'essere, l'esistenza non è piú contrapposta antitetivamente al concetto, la sua dolorosità è allontanata. Essa riceve la dignità dell'idea platonica, ma anche la blindatura del non pensabile altrimenti, perché non è un pensato, ma semplicemente c'è. In questo Heidegger e Jaspers concordano. Candidamente questi ammette la neutralizzazione dell'esistenza contro Kierkegaard: «Io... sentivo nelle sue decisioni negative... il contrario di tutto ciò che amavo e volevo, che ero pronto e non pronto a fare»²². Persino l'esistenzialismo di Jaspers, che nella costruzione del concetto di

essere non si è lasciato influenzare dal *pater subtilis*, si è compreso fin dall'inizio come «problema dell'essere»²³; entrambi potevano farsi il segno della croce senza essere infedeli a se stessi, davanti a ciò che a Parigi, nel segno dell'esistenza, passò troppo presto per il loro gusto dalle aule universitarie alle cantine²⁴, dove suonava meno rispettabile. Ma finché la critica si arresta alla tesi della non ontologizzabilità dell'ontico è essa stessa ancora un giudizio su invarianti rapporti di struttura, per così dire troppo ontologica; fu questo il motivo della svolta politica di Sartre. Il movimento del secondo dopoguerra, che si chiamò esistenzialista e si atteggiava all'avanguardia, aveva qualcosa di fiacco, di umbratile. L'esistenzialismo, che è stato sospettato di sovversione dall'*establishment* tedesco, assomiglia alle barbe dei suoi aderenti. Si travestono da contestatori, da giovani cavernicoli che non stanno più all'impostura della cultura, mentre invece non fanno altro che incollarsi l'emblema fuori moda della dignità patriarcale dei loro nonni. Vera è nel concetto di esistenza la contestazione contro una condizione sociale e del pensiero scientifico che scaccia virtualmente il soggetto come momento della conoscenza, l'esperienza non regolamentata. La protesta di Kierkegaard contro la filosofia era anche quella contro la coscienza reificata, da dove, come lui dice, la soggettività è andata via: egli ha tutelato l'interesse filosofico anche contro la filosofia. Questo si ripete anacronisticamente nelle scuole esistenzialiste in Francia. La soggettività, nel frattempo realmente spodestata e interiormente indebolita, viene isolata e ipostatizzata – a complemento dell'ipostasi heideggeriana del suo contro-polo, l'essere. La scissione del soggetto, non diversamente da quella dell'essere, sfocia – inequivocabilmente nel Sartre de *L'essere e il nulla* – nell'illusione d'immediatezza del mediato. Se l'essere è mediato dal concetto e quindi dal soggetto; se, viceversa, il soggetto è mediato dal mondo in cui vive, allora anche la sua decisione è impotente e soltanto interiore. Questa impotenza lascia vincere la malaessenza reificata sul soggetto. Il concetto di esistenza sedusse in tanti come impostazione filosofica, perché sembrava collegare il divergente: la riflessione sul soggetto, che costituirebbe ogni conoscenza e quindi ogni ente, e l'individuazione concreta dell'esperienza, immediata per ogni singolo soggetto. Questa divergenza dava fastidio all'impostazione soggettiva nel complesso. Infatti al soggetto costitutivo si poteva rinfacciare di essere meramente detratto da

quello empirico e perciò inidoneo a fondare questi e una qualunque esistenza empirica; all'individuo, di essere un elemento casuale del mondo e di mancare della necessità essenziale, di cui c'è bisogno per abbracciare l'ente e magari istituirlo. L'esistenza, oppure in gergo demagogico l'uomo, appare sia universale, l'essenza comune a tutti gli uomini, che specifica, nella misura in cui questo universale non può esser rappresentato e nemmeno solo pensato se non nella sua particolarizzazione, l'individualità determinata. Ma ancor prima di ogni critica della conoscenza, nella più semplice riflessione sul concetto di uomo *in intentione recta*, questo eureka perde la sua evidenza. Che cosa sia l'uomo, non si può asserire. Quello odierno è funzione, è non libero, regredito dietro tutto ciò che gli viene affibbiato come invariante, fosse anche lo stato d'indigenza senza difese su cui pascolano alcune antropologie. Egli trascina le mutilazioni subite da millenni come eredità sociale. Se l'essenza dell'uomo venisse decifrata dalle sue fattezze contemporanee, questo sarebbe un sabotaggio alla sua possibilità. A stento una cosiddetta antropologia storica sarebbe più idonea. Certo essa potrebbe includere l'essere divenuto e condizionato, ma li imputerebbe ai soggetti, astraendo dalla disumanizzazione che li ha resi quel che sono e che viene tollerata in nome di una *qualitas humana*. Quanto più l'antropologia si presenta concreta, tanto più diviene ingannevole, indifferente a ciò che nell'uomo non si basa affatto su di lui in quanto soggetto ma sul processo di desoggettivizzazione, che da tempi immemorabili corre parallelamente alla formazione storica del soggetto. La tesi dell'antropologia di successo che l'uomo sarebbe aperto – quasi sempre accompagnata da un'occhiata perfida verso l'animale – è vuota; essa spaccia la propria indeterminatezza, il fallimento, come un determinato e positivo. L'esistenza è un momento, non quell'intero contro cui è stata escogitata e al quale, una volta divelta, ha strappato l'irrisctabile pretesa dell'intero, non appena essa raggiunge lo stile filosofico. Che non si lasci dire che cosa sia l'uomo non è una antropologia particolarmente sublime, ma il veto contro ogni antropologia.

«L'esserci in lui stesso ontologico».

Mentre Kierkegaard mette nominalisticamente in gioco l'esistenza contro l'essenza, come arma della teologia contro la metafisica,

l'esistenza, il singolo direttamente, vengono da lui ammantati di senso già in base al dogma della somiglianza della persona a Dio. Egli polemizza con l'ontologia, ma l'ente, in quanto esserci «quel singolo», ne assume gli attributi. Quasi come nelle riflessioni iniziali de *La malattia mortale*, anche in *Essere e tempo* l'esistenza riceve una distinzione particolare; la kierkegaardiana «trasparenza» del soggetto, la coscienza, è il titolo della sua ontologizzazione: «L'essere stesso, rispetto al quale l'esserci può comportarsi in un modo o nell'altro, e comunque sempre si comporta, noi lo chiamiamo esistenza»²⁵, oppure letteralmente: «per il suo esser-determinato dall'esistenza l'esserci è in lui stesso ontologico»²⁶. Il concetto di soggettività cangia non meno di quello dell'essere e può perciò essere accordato a piacere su questo. La sua polivocità consente di equiparare l'esserci a un modo di essere dell'essere e di eliminare con un'analisi la differenza ontologica. Ontico si chiamerà allora l'esserci in forza della sua individuazione spazio-temporale, ontologico in quanto *logos*. Nella deduzione di Heidegger dall'esserci all'essere è problematico quel «nello stesso tempo», che è implicato dal discorso di Heidegger del «molteplice primato» dell'«esserci» «rispetto a ogni altro ente». Per il fatto che il soggetto sia determinato dalla coscienza non è neanche in lui interamente coscienza, trasparente, «ontologico» ciò a cui la coscienza resta indissolubilmente legata. Nessun qualcosa, solo proposizioni potrebbero semmai essere ontologiche. L'individuo, che ha coscienza, e la cui coscienza non potrebbe esserci senza di lui, resta spazio-temporale, fatticità, ente; non è essere. Nell'essere si trova il soggetto, infatti è concetto, non immediatamente dato; nel soggetto invece si trova la coscienza individuale e quindi l'ontico. Che questo ente possa pensare non basta a spogliarlo della sua determinazione come ente, come se fosse immediatamente essenziale. Proprio «in lui stesso» non è «ontologico», infatti questa egoità postula quell'ontico che è stato eliminato dalla dottrina del primato ontologico.

L'aspetto nominalista.

Ma criticabile non è solo che il concetto ontologico di esistenza estirpi il non concettuale, elevandolo al suo concetto; altrettanto lo è la funzione assunta in questo dal momento non concettuale. Il nominalismo, una delle radici della filosofia esistenziale del

protestante Kierkegaard, procurò all'ontologia heideggeriana la forza di attrazione del non speculativo. Come nel concetto di esistenza si sbaglia a concettualizzare l'esistente, così si attribuisce all'esistente in modo complementare un primato sul concetto di cui poi di nuovo profitta il concetto ontologico di esistenza. Se l'individuo è apparenza socialmente mediata, lo è anche la sua forma gnoseologica di riflessione. È inimmaginabile come mai la coscienza individuale del rispettivo parlante, che già nella particella «mio» presuppone un'universalità linguistica, da lui rinnegata attraverso il primato della sua particolarizzazione, avrebbe priorità su qualunque altra; il casuale che lo costringe a incominciare dalla sua coscienza, in cui ormai è cresciuto, diventa per lui fondamento di necessità. Con ciò, come Hegel vide ben presto, nella limitazione al «mio» è implicata a priori la relazione a quell'altro che con essa verrebbe eliminato. La società viene prima del soggetto. Che egli si figuri di anteporsi alla società è la sua illusione necessaria e non dice niente di buono sulla società. Nel «mio» il rapporto di proprietà si è eternato linguisticamente, è diventato forma logica. Il puro *tode ti* senza quel momento di universalità al quale il mio accenna, mentre se ne differenzia, è tanto astratto, quanto quell'universale che il *tode ti* isolato rimprovera di essere vuoto e nullo. Il personalismo filosofico di Kierkegaard, in particolare anche il suo calco buberiano, fiutò nel nominalismo la *chance* latente della metafisica; tuttavia l'illuminismo conseguente si ribalta in mitologia, là dove assolutizza il nominalismo anziché penetrare dialetticamente anche la sua tesi; là dove interrompe la riflessione credendo in un dato ultimo. Questa interruzione della riflessione, l'orgoglio positivista della propria ingenuità, non è altro che autoconservazione irriflessa, divenuta ottuso concetto.

L'esistenza autoritaria.

Il concetto dell'esistentivo, al quale Heidegger preferisce l'esserci esistenziale, già ontologizzato in quanto essere, è dominato dall'idea che il criterio della verità non sia una sua qualsivoglia oggettività, ma il solo essere-così e comportarsi-così di chi pensa. La ragione soggettiva dei positivisti viene nobilitata mentre la si spoglia del suo momento razionale. In questo Jaspers segue direttamente Kierkegaard; l'oggettivismo di Heidegger certo difficilmente sottoscriverebbe la frase che la soggettività è la verità; nell'analisi

degli esistenziali in *Essere e tempo* essa tuttavia risuona. Al suo gradimento in Germania contribuisce il fatto che il gesto radicale e il tono consacrato vanno a braccetto con un'ideologia, coniata sulla persona, del centrale e del genuino, qualità che individui, con finta stupidità riservano a se stessi nello spirito del privilegio. Come la soggettività con la sua essenza definita da Kant «funzionale» dissolve le preordinate sostanze costanti, così la sua affermazione ontologica placa la paura di ciò. La soggettività, concetto di funzione *kat'exokhen*, diventa l'assolutamente costante, come del resto era già implicito nella dottrina di Kant dell'unità trascendentale. Ma la verità, costellazione di soggetto e oggetto nella quale entrambi si compenetrano, non è riducibile alla soggettività, né viceversa a quell'essere il cui rapporto dialettico alla soggettività Heidegger cerca di cancellare. Ciò che c'è di vero nel soggetto si dispiega in relazione a ciò che esso non è, nient'affatto tramite la trionfante affermazione del proprio esser così; Hegel lo sapeva, alle scuole del ripristino disturba. Se la verità fosse effettivamente la soggettività, se il pensiero non fosse nient'altro che ripetizione del soggetto, esso sarebbe nullo. L'elevazione esistenziale del soggetto elimina a suo vantaggio ciò che gli si potrebbe schiudere. Con ciò essa si consegna al relativismo al quale si crede superiore, e abbassa il soggetto alla sua opaca casualità. Questo esistenzialismo irrazionale si dà arie e istiga contro gli intellettuali mentre confessa di esserlo anche lui: «Invece il filosofo si avventura in un discorso, dove non c'è alcun criterio oggettivo che consente di distinguere la parola autentica, che nasce dall'origine del filosofare, dall'intellettualità vuota. Mentre l'uomo, come ricercatore, possiede di volta in volta un criterio universalmente valido per i suoi risultati e raggiunge la sua soddisfazione nell'imprescindibilità del loro valore, come filosofo, per distinguere il parlare vuoto da quello che risveglia l'esistenza, possiede solo il criterio di volta in volta soggettivo, del suo proprio essere. C'è dunque un diverso *ethos* che differenzia radicalmente l'agire teoretico nella scienza e nella filosofia»²⁷. Senza il suo altro a cui si aliena, l'esistenza, che così si proclama criterio del pensiero, procura autoritariamente validità ai suoi meri decreti, come nella prassi politica il dittatore alla rispettiva visione del mondo. La riduzione del pensiero ai pensanti arresta il suo processo, solo mediante il quale potrebbe diventare pensiero e la soggettività potrebbe vivere. In quanto terreno battuto della verità essa viene

reificata. Tutto ciò si poteva cogliere già nel suono della parola obsoleta personalità. Il pensiero diventa ciò che il pensante è già dall'inizio, una tautologia, una forma della coscienza regressiva. Piuttosto il potenziale utopico del pensiero potrebbe essere che esso, mediante la ragione incarnata nei singoli soggetti, spezzi la limitatezza di quelli che la pensano così. È la sua forza migliore surclassare il pensante debole e fallibile. Essa viene paralizzata – a partire da Kierkegaard per fini oscurantisti – dal concetto esistenziale di verità, l'idiozia viene propagata come forza di verità; perciò il culto dell'esistenza fiorisce nella provincia di tutti i paesi.

«La storicità».

Da tempo l'ontologia ha cassato l'opposizione del concetto di esistenza contro l'idealismo. L'ente, che una volta era chiamato a testimoniare contro la consacrazione dell'idea fatta dagli uomini, è stato munito della ben più ambiziosa consacrazione dell'essere. Il suo etere lo nobilita dall'inizio rispetto alle condizioni dell'esistenza materiale, intese dal Kierkegaard dell'«attimo» quando confrontava l'idea con l'esistenza. Assorbendo il concetto di esistenza nell'essere, anzi già trattandolo filosoficamente come concetto universale suscettibile di discussione, viene fatta sparire di nuovo la storia, che con Kierkegaard – che rifletteva non poco sugli hegeliani di sinistra – aveva fatto irruzione nella speculazione, sotto il *signum* teologico del paradossale contatto di tempo ed eternità. L'ambivalenza della dottrina dell'essere: che essa tratti dell'ente e insieme l'ontologizzi, e dunque che lo espropri di tutto il non concettuale ricorrendo alla sua *characteristica formalis*, determina anche il suo rapporto con la storia²⁸. Da un lato attraverso la sua trasposizione nell'esistenziale della storicità il sale dello storico viene asportato, la pretesa di ogni *prima philosophia* a una dottrina di invarianti viene estesa a ciò che varia: la storicità arresta la storia nell'astorico senza darsi pensiero delle condizioni storiche, alle quali soggiacciono la composizione interna e la costellazione di soggetto e oggetto²⁹. Ciò consente poi il verdetto sulla sociologia. Essa fraintende se stessa – come già la psicologia in Husserl – diventando quella relativizzazione esterna alla cosa stessa, che danneggia il robusto lavoro del pensiero; come se nel nucleo di tutto il conoscibile non fosse accumulata storia reale; come se ogni conoscenza che resiste sul serio alla reificazione non fluidificasse gli oggetti irrigiditi, e proprio perciò non si

accorgesse della loro storia. D'altro lato l'ontologizzazione della storia permette di nuovo di attribuire potenza ontologica all'incontrollato potere storico e quindi di giustificare la subordinazione a situazioni storiche come se fosse ordinata dall'essere stesso. Questo aspetto della concezione heideggeriana della storia è stato messo in rilievo da Karl Löwith³⁰. Che la storia, a seconda dei casi, possa essere ignorata o divinizzata è una conseguenza politica praticabile della filosofia dell'essere. Anche il tempo, e quindi la caducità, viene sia assolutizzato come eterno che trasfigurato dai progetti ontologico-esistenziali. Il concetto dell'esistenza, come essenzialità della caducità, temporalità del temporaneo, tiene lontana l'esistenza mentre la nomina. Non appena viene trattata come titolo di un problema fenomenologico, essa è già integrata. Sono queste le consolazioni più recenti della filosofia, dello stampo dell'eufemismo mitico; è una credenza falsamente risorta che il bando del naturale possa spezzarsi con una sua imitazione che lo plachi. Il pensiero esistenziale si rintana nell'antro della mimesi remota. Contemporaneamente esso asseconda comunque il pregiudizio più fatale della storia della filosofia, da esso dismessa come impiegati superflui, quello platonico che il non caduco debba essere il bene, cosa che non dice altro se non che quelli di volta in volta più forti nella guerra permanente avrebbero ragione. Ma se la pedagogia di Platone coltivava le virtù guerriere, queste dovevano pur sempre rispondere, secondo il dialogo del *Gorgia*, all'idea di giustizia, la più alta. Nel cielo oscurato della filosofia esistenziale però non brilla più alcuna stella. L'esistenza viene consacrata senza il consacrante. Dell'idea eterna, a cui l'ente avrebbe dovuto partecipare o esserne causato, non resta altro che la nuda affermazione di ciò che comunque c'è: l'assenso al potere.

1 La relazione soggetto-oggetto nel giudizio in quanto puramente logica e il rapporto soggetto-oggetto in quanto material-gnoseologico sono dapprima da tenere rigorosamente distinti; in entrambi i casi il termine soggetto significa qualcosa di quasi contraddittorio. Nella teoria del giudizio è ciò che sta alla base, di cui si predica qualcosa; rispetto all'atto del giudizio e al giudicato nella sintesi del giudizio è in certo modo oggettività, ciò su cui il pensiero opera. Gnoseologicamente invece il soggetto sta per la funzione intellettuale, spesso anche per quell'ente che pensa e che

può essere escluso dal concetto di io solo al prezzo che questo concetto non significhi più ciò che significa. Ma questa distinzione implica nonostante tutto una stretta affinità tra i distinti. La costellazione di un rapporto di cose raggiunto dal giudizio – per dirla con la fenomenologia del «giudicato in quanto tale» – e della sintesi che tanto poggia su quel rapporto di cose, quanto lo produce, richiama quella materiale di soggetto e oggetto. Anch'essi si distinguono, non sono riducibili alla pura identità né dell'uno né dell'altro, dove si condizionano reciprocamente, ora perché nessun oggetto è determinabile senza la determinazione che lo rende tale, il soggetto, ora perché nessun soggetto può pensare qualcosa che non abbia di fronte, incluso il soggetto stesso: il pensiero è incatenato all'ente. Il parallelo tra logica e gnoseologia non è soltanto un'analogia. Il rapporto meramente logico tra il rapporto di cose e la sintesi, che sa di prescindere dall'esistenza, dalla fatticità spazio-temporale, è in verità un'astrazione dalla relazione soggetto-oggetto. Questa viene considerata dal punto di vista del pensiero puro, viene tralasciato ogni contenuto ontico particolare, senza però che quest'astrazione possa avere alcun potere sul «qualcosa» che occupa la casella della materialità e che, nonostante la denomi in modo così generale, sta per il materiale, solo tramite il materiale acquista significato. Il dispositivo metodologico dell'astrazione ha il suo confine nel significato di ciò che s'illude di avere tra le mani come forma pura. Nel «qualcosa» logico-formale la traccia dell'ente è indelebile. La forma-qualcosa è plasmata sul modello del materiale, del *tode ti*; essa è forma del materiale e pertanto, in base al suo significato puramente logico, è dipendente da quel metalogico, che in quanto antipolo del pensiero ha dato filo da torcere alla riflessione gnoseologica.

2 Sviluppata da W. BENJAMIN, *Schriften* I, Frankfurt am Main 1955, pp. 366 sgg. e 426 sgg. [trad. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino 1966, p. 25].

3 Cfr. M. HORKHEIMER e T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, p. 26 [trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1997, pp. 23 sgg.].

4 F. HÖLDERLIN, *Pathmos, Werke*, II, a cura di F. Beissner, Stuttgart 1953, p. 190 [trad. it. in *Poesie*, Torino 1958, p. 427].

5 «L'essere, in quanto tema fondamentale della filosofia, non è il genere di un ente e tuttavia riguarda ogni ente. La sua "universalità" è da ricercarsi più in alto. L'essere e la struttura dell'essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di un ente. L'essere è il trascendente puro e semplice. La trascendenza dell'essere dell'esserci è caratteristica, perché in essa hanno luogo la possibilità e la necessità dell'individuazione più radicale. Ogni apertura dell'essere in quanto *transcendens* è conoscenza trascendentale. La verità fenomenologica (apertura dell'essere) è *veritas transcendentalis*» (*Essere e tempo* cit., p. 59).

6 Che essa nonostante il contatto con Hegel scansi la dialettica, le dà il fascino della trascendenza raggiunta. Immune alla riflessione dialettica, che essa però tocca di continuo, se la cava con la logica tradizionale e s'impadronisce, secondo il modello del giudizio predicativo, del carattere di costanza e incondizionatezza di ciò che per la logica dialettica sarebbe un semplice momento. Così, in particolare, secondo una formulazione iniziale (cfr. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 30) l'esserci deve essere quell'ontico, quell'esistente che avrebbe la preminenza – inconfessata e paradossale – di essere ontologico. L'esserci è una vergognosa variante tedesca di soggetto. A Heidegger non è sfuggito che è tanto principio di mediazione quanto non mediato; che come *constituens* presuppone il *constitutum* fatticità. Questo rapporto di cose è dialettico; Heidegger lo traduce, che la va o la spacchi, nella logica della non contraddizione. Dei due momenti del soggetto, reciprocamente contraddittori, vengono fatti due attributi, che egli lega come a una sostanza. Ma questo giova alla dignità ontologica: la contraddizione non dispiegata diventa garanzia di un più elevato in sé, perché essa non si sottomette alle condizioni della logica discorsiva, nel cui linguaggio viene tradotta. Grazie a questa proiezione la sostanza chiamata essere deve stare come un positivo al di sopra del concetto e dei fatti. Alla riflessione dialettica su di essa tale positività non potrebbe resistere. Schemi del genere sono *topoi* dell'intera ontologia fondamentale. Essa ricava la trascendenza sul pensiero e sul fatto, ipostatizzando le strutture dialettiche ed esprimendole non dialetticamente, come se fossero semplicemente da denominare.

7 Cfr. H. SCHWEPPENHÄUSER, *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, in «Archiv für Philosophie», 1957, n. 7, p. 304.

8 HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., p. 11 [trad. it. *Essere e tempo* cit., p. 27].

9 Cfr. *supra*, *Lo spodestamento del soggetto*.

10 «La smisurata oggettività che gli viene attribuita» – all’essere – «la fa risaltare in tutta la sua vuotezza: “come vuota intenzione di tutto assolutamente”. Solo mediante un *quid pro quo*: poiché la moderna ontologia sottende all’essere stesso il significato, che gli si addice in quanto intenzionato, l’essere è significativo anche senza soggetti intenzionanti. La scissione arbitraria, dunque la soggettività, si rivela così come il suo *principium vitale*. L’ontologia non è affatto in grado di concepire l’essere se non a partire dall’ente, ma occulta questo suo limite» (HAAG, *Kritik der neueren Ontologie* cit., p. 69).

11 HAAG, *Kritik der neueren Ontologie* cit., p. 71.

12 La dottrina di Heidegger della preminenza dell’esserci in quanto l’ontico che è insieme ontologico; della presenza dell’essere, ipostatizza l’essere sin dall’inizio. Solo se l’essere, come Heidegger desidera, è emancipato in quanto prioritario rispetto all’esserci, l’esserci riceve quella trasparenza dall’essere che sola però a sua volta metterebbe l’essere a nudo. Anche perciò l’asserito oltrepassamento del soggettivismo è surrettizio. Nonostante il piano riduzionista di Heidegger, nell’ente fu contrabbandato attraverso la dottrina della trascendenza dell’essere proprio il primato ontologico della soggettività, cui il linguaggio dell’ontologia fondamentale abiura. Heidegger fu conseguente solo quando in seguito rovesciò l’analitica esistenziale nel senso del primato integrale dell’essere, che non può essere fondato a partire dall’ente, perché, secondo lui, l’essere appunto non è. Certo con ciò venne meno tutto ciò per mezzo di cui aveva influito, ma quell’influenza era già entrata nell’autorità delle cose che seguirono.

13 «... se è vero che appartiene alla verità dell’essere, che mai l’essere dispiega la sua essenza senza l’ente, e che mai un ente è senza l’essere» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am

Main 19495 , p. 41 [trad. it. *Poscritto a «Che cos'è la metafisica?»*, in *Segnavia cit.*, p. 260].

14 HEIDEGGER, *Essere e tempo cit.*, p. 64.

15 HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit cit.*, p. 68 [trad. it. *Lettera sull'«umanismo» cit.*, p. 48].

16 *Ibid.*, p. 70 [trad. it., p. 50].

17 Cfr. *ibid.*, p. 68 [trad. it., p. 48].

18 *Ibid.*, p. 75 [trad. it., p. 56].

19 HEGEL, *Wissenschaft der Logik cit.*, vol. IV, p. 110 [trad. it. *Scienza della logica cit.*, vol. I, p. 90].

20 Cfr. su questo W. BECKER, *Die Dialektik von Grund und Begründetem in Hegels Wissenschaft der Logik* (Diss.), 1964, p. 73.

21 Cfr. A. SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, in «Frankfurter Beiträge zur Soziologie», XI (1962), pp. 22 sg. [trad. it. *Il concetto di natura di Marx*, Roma-Bari 1973].

22 K. JASPERS, *Philosophie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, vol. I, p. XX [trad. it. *Filosofia I, Orientazione filosofica nel mondo*, Milano 1977, p. 24].

23 *Ibid.*, p. 4.

24 Cfr. *ibid.*, p. XXIII [trad. it. cit., p. 26], e M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1949, in particolare pp. 17 sg. [trad. it. *Lettera sull'«umanismo» cit.*, p. 53].

25 HEIDEGGER, *Sein und Zeit cit.*, p. 12 [trad. it. *Essere e tempo cit.*, p. 28].

26 *Ibid.*, p. 13 [trad. it., p. 30].

27 JASPERS, *Philosophie cit.*, p. 264 [trad. it. *Filosofia I, Orientazione filosofica nel mondo cit.*, pp. 210 sg.].

28 «Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente ad-veniente, cosicché, libero per la sua morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare sul proprio ci effettivo; cioè solo un ente, che in quanto ad-veniente è cooriginariamente già stato, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio essere-gettato ed essere subito per “il proprio tempo”. Solo una temporalità autentica, che è al tempo stesso finita, rende possibile qualcosa come il destino, cioè una storicità autentica» (HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., p. 385 [trad. it. *Essere e tempo* cit., p. 461]).

29 Sulla base della forma linguistica dell'ontologia fondamentale è smascherabile un momento storico-sociale, che non dovrebbe essere ridotto ancora una volta alla pura *essentia* della storicità. I reperti di critica del linguaggio ne *Il gergo dell'autenticità* sono perciò di quelli che vanno contro il contenuto filosofico. Quel fare a piacere che Heidegger si trascina dietro nel concetto di progetto, eredità diretta della fenomenologia dopo il suo trapasso in una disciplina materiale, diviene flagrante nei risultati: le determinazioni specifiche dell'esserci e dell'esistenza in Heidegger, ciò che egli attribuisce alla *condition humaine* e che considera come la chiave di una vera dottrina dell'essere, non sono rigorose, com'egli suppone, ma deformate da fatti privati casuali. Il tono falso distoglie da questo e proprio perciò lo ammette.

30 «Le virgolette, tra cui Heidegger nel passo sopra citato pone il “proprio tempo”, stanno probabilmente a indicare che qui non si tratta di un “impegno” a piacere per un oggi contemporaneo, che momentaneamente si impone, ma del tempo decisivo di un attimo autentico, il cui carattere decisivo risulta dalla distinzione tra tempo e storia volgari ed esistenziali. Ma come si può nel caso dato distinguere univocamente, se il tempo della decisione è un attimo “autentico” o solo un invadente “oggi” nel corso e decorso di un evento mondano? La risolutezza, che non sa per cosa si è decisa, non dà a questo una risposta. È già più di una volta accaduto che uomini assai risoluti s'impegnassero per una causa, che si pretendeva radicata nel destino e decisiva, ed era invece volgare e indegna del sacrificio. Ma come si potrà mai all'interno di un pensiero del tutto storico tracciare il confine tra un accadimento “autentico” e ciò che accade volgarmente, distinguere

univocamente tra il destino che si è scelto e le sorti non scelte da ciascuno, che irrompono sull'uomo e lo seducono a una scelta o a una decisione legata al momento? E la storia volgare non si è forse vendicata abbastanza chiaramente del disprezzo di Heidegger per il lí presente solo nell'oggi, quando lo sedusse, in un attimo volgarmente decisivo, ad assumere sotto Hitler la guida dell'università di Friburgo e a tradurre il suo proprio risoluto esserci in un "esserci tedesco", per praticare la teoria ontologica della storicità esistenziale sul terreno ontico dell'accadere effettivamente storico, cioè politico?» (K. LÖWITH, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt am Main 1953, p. 49 [trad. it. *Saggi su Heidegger*, Torino 1974, pp. 55 sg.]).

Parte seconda

Dialettica negativa.

Il concetto e le categorie

L'insolubilità del qualcosa.

Non c'è essere senza ente. Il qualcosa, in quanto sostrato mentalmente necessario del concetto, anche di quello di essere, è l'astrazione suprema dal materiale non identico al pensiero, che non è tuttavia eliminabile per mezzo di alcun ulteriore processo mentale; senza il qualcosa la logica formale è impensabile. Non la si può depurare del suo rudimento metalogico¹. Che con la forma dell'«in generale» il pensiero possa scrollarsi di dosso quel materiale è illusorio: la supposizione della forma assoluta. Per la forma «materiale in generale» è costitutiva l'esperienza concreta del materiale. Correlativamente, nel contro-polo soggettivo, anche il concetto puro, che è funzione del pensiero, non è separabile radicalmente dall'io essente. Il *proton pseudos* dell'idealismo a partire da Fichte è stato che nel movimento dell'astrazione ci si possa liberare di ciò da cui si astraie. Il pensiero lo espelle, lo bandisce dal suo regno autoctono, ma non lo annienta; crederlo è magia. Il pensiero senza il pensato contraddirebbe il suo concetto e questo pensato rinvia fin da principio all'ente, che però sarebbe stato posto innanzitutto dal pensiero assoluto: un secco *usteron proteron*. Per la logica della non contraddizione sarebbe scandaloso; solo la dialettica può comprenderlo attraverso l'autocritica del concetto. Essa viene provocata oggettivamente dal contenuto di ciò che la *Critica della ragion pura* discute, della gnoseologia, e così sopravvive al tramonto dell'idealismo di cui è stata l'apice. Il pensiero conduce al momento anti-idealistico dell'idealismo che non si lascia volatilizzare di nuovo nel pensiero. La concezione kantiana permetteva ancora dicotomie come quelle di forma e contenuto, di soggetto e oggetto, senza che la disturbasse la reciproca mediazione delle coppie di opposti; la loro natura dialettica, la contraddizione come loro implicato di senso, non veniva notata. Solo il maestro di Heidegger, Husserl, ha acuito talmente l'idea di apriorità che, malgrado la sua volontà e quella di Heidegger, è stato possibile trarre dalla pretesa² delle *eide* la loro dialettica. Ma una volta che la dialettica sia divenuta irrefutabile, essa non può permanere nel suo principio come l'ontologia e la filosofia trascendentale, non può essere fissata come una struttura portante, sia pur modificata. La critica dell'ontologia non mira a

un'altra ontologia, neanche a una del non ontologico. Altrimenti essa porrebbe semplicemente un Altro come l'assolutamente primo; questa volta non l'assoluta identità, l'essere, il concetto, bensì il non identico, l'ente, la fatticità. Ma così ipostatizzerebbe il concetto del non concettuale e agirebbe contro ciò che esso intende. La filosofia fondamentale, *prote filosofia*, comporta necessariamente il primato del concetto; ciò che lo rifiuta abbandona anche la forma di un presunto filosofare a partire dal fondamento. La filosofia poteva appagarsi con il pensiero dell'appercezione trascendentale oppure ancora dell'essere finché quei concetti erano per essa identici al pensiero che li pensa. Se questa identità viene revocata per principio essa trascina nel suo crollo anche la quiete del concetto come un ultimo. Poiché il carattere fondamentale di ogni concetto generale si dissolve a causa dell'ente determinato, la filosofia non deve più sperare nella totalità.

La costrizione al materiale.

Nella *Critica della ragion pura* la sensazione, in quanto il qualcosa, occupa il posto dell'indelebilmente ontico. Tuttavia la sensazione non ha alcun primato di dignità conoscitiva su qualunque altro ente reale. Il suo esser «mia», casuale per un'analisi trascendentale e legato a condizioni ontiche, viene scambiato per pretesa legittima da quell'esperienza irretita nella sua gerarchia di riflessione che è il prossimo di se stessa; come se il presunto ultimo per qualunque coscienza individuale fosse un ultimo in sé; come se un'altra coscienza individuale, chiusa in sé, non potesse reclamare la stessa preminenza per le sue sensazioni. D'altra parte se la forma, il soggetto trascendentale, per funzionare, e dunque per giudicare validamente, avesse bisogno rigorosamente della sensazione, allora potrebbe essere fissato, quasi ontologicamente, non solo all'appercezione pura, ma anche al suo contro-polo, alla sua materia. Questo basterebbe a sconvolgere quell'intera dottrina della costituzione soggettiva, alla quale la materia, secondo Kant, non è riconducibile. Ma così crollerebbe anche l'idea di un immutabile, uguale a se stesso. Essa deriva dal dominio del concetto, che voleva restare costante rispetto ai suoi contenuti, alla «materia» appunto, e perciò li oscurò. Le sensazioni, la materia kantiana, senza cui le forme non potrebbero nemmeno essere rappresentate e che dunque sono a loro volta anche condizioni di possibilità della conoscenza,

hanno il carattere del caduco. Il non concettuale, inalienabile al concetto, smentisce l'essere in sé di esso e lo trasforma. Il concetto del non concettuale non può soffermarsi presso di sé, nella gnoseologia; questa costringe la filosofia alla materialità. Ogni volta che ne fu capace essa si confrontò con la realtà storica quale suo oggetto, e non solo nei casi di Schelling e Hegel, ma *contre cœur* già nel caso di Platone, che chiamò l'ente il non ente e tuttavia scrisse una dottrina dello stato in cui le idee eterne sono apparentate con determinazioni empiriche quali lo scambio di equivalenti e la divisione del lavoro. Oggi sul piano accademico si è insinuata la distinzione tra una filosofia regolare, ordinaria, che si occuperebbe dei concetti superiori, anche ove neghino la loro concettualità, e una relazione alla società solo genetica, extrafilosofica, i cui prototipi malfamati sarebbero la sociologia del sapere e la critica dell'ideologia. Questa differenza è tanto poco esatta, come è sospetto d'altronde il bisogno di una filosofia regolare. Una filosofia che troppo tardi teme per la propria purezza non solo volta le spalle a tutto ciò che un tempo ne costituiva la sostanza. Piuttosto l'analisi filosofica s'imbatte immanentemente, all'interno dei presunti concetti puri e del loro contenuto di verità, in quell'ontico per cui rabbrivisce la pretesa di purezza e che questa cede, con un brivido di superbia, alle singole scienze. Il minimo residuo ontico in quei concetti, sfregati invano dalla filosofia regolare, la costringe a includere l'esistente riflettendolo, anziché accontentarsi del suo mero concetto e illudersi di essere là al riparo da quel che esso intende. Il pensiero filosofico non ha per contenuto né ciò che resta dopo aver detratto lo spazio e il tempo, né reperti generici sullo spazio-temporale. Esso si cristallizza nel particolare, nel determinato nello spazio e nel tempo. Il concetto di un ente incondizionato è soltanto l'ombra di quello falso di essere.

«*La metafisica caleidoscopica*».

Dove s'insegna un assolutamente primo, si parla anche, come correlato di senso, di uno che non è dello stesso rango, assolutamente eterogeneo; *prima philosophia* e dualismo vanno insieme. Per scampare a esso l'ontologia fondamentale deve cercare di tenere il suo primo lontano da ogni determinazione. Al primo di Kant, l'unità sintetica dell'appercezione, non è andata meglio. Per lui ogni determinazione dell'oggetto è un investimento della

soggettività nella molteplicità aqualitativa, senza riguardo al fatto che gli atti determinanti, da lui considerati come prestazioni spontanee della logica trascendentale, raffigurano anche un momento diverso da loro; che si può sintetizzare solo quel che lo permette e lo richiede. La determinazione attiva non è meramente soggettiva e perciò è vuoto il trionfo del soggetto sovrano, che qui prescriverebbe le leggi alla natura. Poichè però soggetto e oggetto in verità non si fronteggiano costantemente, come nel disegno kantiano, ma si compenetrano reciprocamente, la kantiana degradazione della cosa a un astratto caotico modifica anche la forza che deve plasmarlo. Il bando esercitato dal soggetto diviene altrettanto un bando sul soggetto; entrambi sono perseguitati dalla hegeliana furia del dileguare. Nella prestazione categoriale esso si dissipa e impoverisce; per poter determinare, articolare quel che gli sta di fronte, cosicché diventi l'oggetto kantiano, esso deve, a vantaggio della validità oggettiva di quelle determinazioni, assottigliarsi sino a raggiungere la mera universalità, amputare da sé non di meno che dall'oggetto della conoscenza, affinché questo venga ridotto secondo programma al suo concetto. Il soggetto oggettivante si restringe alla dimensione puntuale della ragione astratta, infine alla non contraddittorietà logica, che a sua volta non ha senso indipendentemente dall'oggetto determinato.

L'assolutamente primo resta necessariamente indeterminato come ciò che gli sta di fronte; l'unità dell'astrattamente antitetico non si svela riesaminando cos'è in concreto prioritario. Piuttosto la struttura rigidamente dicotomica si sgretola per le determinazioni di ciascuno dei poli in quanto momento del proprio contrario. Per il pensiero filosofico il dualismo è preesistente e inevitabile, come diventa falso nel procedere del pensiero. La mediazione è solo l'espressione più universale, anch'essa imperfetta, di ciò. – Ma se viene cassata quella pretesa del soggetto di essere il primo che nascostamente ispira ancora l'ontologia, allora anche il secondario per lo schema della filosofia tradizionale non è più secondario, subordinato nel senso di messo sotto. La sua sottovalutazione era solo la controfigura della banalità che ogni ente è colorato dall'osservatore, dal suo gruppo o specie. In verità la consapevolezza del momento di mediazione soggettiva nell'oggettivo implica la critica della concezione di uno sguardo sul puro in sé, che, dimenticata, sta in agguato dietro quella banalità. La metafisica occidentale è stata una metafisica caleidoscopica, con

l'eccezione degli eretici. Il soggetto – anch'egli solo un momento limitato – fu incarcerato da essa per tutta l'eternità nel suo sé, per punire la sua divinizzazione. Come dalle feritoie di una torre egli guarda un cielo nero, nel quale sorge la stella dell'idea o dell'essere. Proprio il muro attorno al soggetto getta però su tutto ciò che egli evoca l'ombra del cosale, di cui poi la filosofia soggettiva si vendica invano. Quale che sia l'esperienza che la parola essere possa portare con sé, essa è esprimibile solo in configurazioni dell'ente, non per allergia all'ente; altrimenti il contenuto della filosofia diviene lo scarno risultato di un processo di sottrazione, come la certezza cartesiana del soggetto, la sostanza pensante. Non si può guardare fuori. Quel che potrebbe esserci appare solo dentro nei materiali e nelle categorie. A questo punto la verità e la non verità della filosofia kantiana potrebbero separarsi. Essa è vera quando distrugge l'illusione del sapere immediato dell'assoluto; non vera quando descrive questo assoluto con un modello che corrisponderebbe a una coscienza immediata, fosse pure solo l'*intellectus archetypus*. La dimostrazione di questa non verità è la verità dell'idealismo post-kantiano; questo però a sua volta è non vero quando pone la verità mediata soggettivamente come uguale al soggetto in sé, come se il suo concetto potesse essere l'essere stesso.

La non contraddittorietà non è ipostatizzabile.

Questo genere di considerazioni suscita l'apparenza di paradossalità. La soggettività, il pensiero non dovrebbe essere spiegato a partire da sé, ma dal fattuale, in particolare dalla società; però l'oggettività della conoscenza a sua volta non ci sarebbe senza il pensiero, la soggettività. Questa paradossalità scaturisce dalla norma cartesiana che la spiegazione debba fondare il susseguente, almeno il logicamente susseguente, dal precedente. Questa norma non è più vincolante. In base al suo metro il rapporto dialettico di cose non sarebbe altro che la contraddizione logica. Ma questo rapporto di cose non può essere spiegato da uno schema ordinante gerarchico, portato da fuori. Altrimenti il tentativo di spiegazione presupporrebbe la spiegazione che deve innanzitutto trovare; supporrebbe la non contraddittorietà, principio soggettivo del pensiero, come inerente al pensabile, all'oggetto. In un certo senso la logica dialettica è più positivista del positivismo che la disprezza. Infatti come pensiero essa rispetta il pensabile, l'oggetto, anche là

dove esso non asseconda le regole del pensiero. La sua analisi tocca le regole del pensiero. Il pensiero non deve più accontentarsi della sua legalità; è in grado di pensare contro se stesso senza buttarsi via; se fosse possibile una definizione di dialettica, si dovrebbe proporre questa. L'armatura del pensiero non gli deve restare addosso; esso arriva a intravedere anche la totalità della sua pretesa logica come un abbaglio. L'apparentemente intollerabile, che la soggettività presupponga il fattuale, ma l'oggettività il soggetto, è intollerabile solo per tale abbaglio, per l'ipotesi del rapporto di fondamento e conseguenza, del principio soggettivo, al quale l'esperienza dell'oggetto non si piega. La dialettica, quale modo filosofico di procedere, è il tentativo di districare con il più antico *medium* dell'*Aufklärung*, l'astuzia, il nodo di questa paradossalità. Non a caso il paradosso è stato da Kierkegaard in poi la forma decadente di dialettica. La ragione dialettica segue l'impulso di trascendere il contesto naturale e il suo abbaglio che si prolunga nella costrizione soggettiva delle regole logiche, senza imporgli il suo dominio: senza sacrificio e vendetta. Anche la sua essenza è divenuta e caduca come la società antagonista. Ma né l'antagonismo, né il dolore si limitano alla società. Come la dialettica non è un principio universale di spiegazione che si possa estendere alla natura, così non è possibile erigere l'uno accanto all'altro due tipi di verità, quello dialettico per la società e uno che gli è indifferente. La separazione tra l'essere sociale e quello extrasociale, orientata sulla divisione della scienza, fa solo credere che all'interno della storia eteronoma non si perpetui la naturalità cieca³. Niente fuoriesce dal contesto dialettico immanente se non esso stesso. La dialettica lo ripensa criticamente, ne riflette il movimento; altrimenti la pretesa legittima di Kant contro Hegel resterebbe imprescritta. Una tale dialettica è negativa. La sua idea nomina la differenza da Hegel. In questi identità e positività coincidevano; l'inclusione di tutto il non identico e dell'oggettivo nella soggettività elevata e ampliata a spirito assoluto avrebbe prodotto la conciliazione. Per contro la forza dell'intero, agente in ogni singola determinazione, non è solo la negazione di essa, bensì anche il negativo, il non vero. La filosofia del soggetto assoluto, totale, è particolare⁴. Quella rovesciabilità della tesi d'identità che le è inerente contrasta con il suo principio spirituale. Se l'ente si lascia dedurre totalmente dallo spirito, allora quest'ultimo diventa fatalmente simile al mero ente che intende contraddire: in altro

modo spirito ed ente non potrebbero coincidere. Proprio l'insaziabile principio d'identità perpetua l'antagonismo reprimendo ciò che lo contraddice. Ciò che non tollera niente che non sia come lui scaccia quella conciliazione che crede di essere. L'atto di violenza dell'omologare riproduce la contraddizione da esso espulsa.

Il rapporto con l'hegelismo di sinistra.

Dapprima Karl Korsch, poi i funzionari del *Diamat*, hanno obiettato che la svolta verso la non identità, per il suo carattere teorico e critico-immanente, è un'irrelevante *nuance* del neohegelismo oppure della sinistra hegeliana storicamente superata; come se la critica di Marx alla filosofia dispensi da questa, mentre contemporaneamente all'Est non si può rinunciare alla filosofia marxista per soggezione culturale. La richiesta dell'unità di prassi e teoria ha abbassato per forza questa ad ancella; ha messo da parte in lei ciò che in quell'unità avrebbe dovuto fornire. Il visto di praticità richiesto a ogni teoria è diventato un timbro di censura. Ma mentre nella famosa unità teoria-prassi quella soccombette, questa è diventata senza concetto, un lato della politica da cui essa avrebbe dovuto condurre fuori; si è consegnata al potere. La liquidazione della teoria a causa della dogmatizzazione e del divieto di pensare contribuì alla cattiva prassi; che la teoria riacquisti la sua autonomia è interesse anche della prassi. Il rapporto reciproco dei due momenti non è deciso una volta per tutte, ma cambia storicamente. Se oggi l'industria onnipresente paralizza e diffama la teoria, questa nella sua impotenza testimonia contro di essa con la sua sola esistenza. Perciò è legittima e odiata; senza di essa la prassi che vuole sempre trasformare non potrebbe essere trasformata. Chi l'accusa di anacronismo ubbidisce al *topos* che ciò che ancora addolora in quanto vanificato è da liquidare come passato. Proprio così viene fatto girare il corso del mondo, a cui resiste solo la teoria, che non ne viene colpita teoricamente, anche se riesce positivisticamente o dispoticamente la sua eliminazione. Per il resto la furia al ricordo della teoria con un suo peso proprio non è così lontana dal corto respiro dei modi spirituali nella parte occidentale. Da tempo il timore di apparire un epigone e del tanfo di scuola, che si appiccica a ogni ripresa di motivi codificati nella storia della filosofia, induce gli indirizzi di scuola a propagandarsi come

assoluta novità. Proprio questo rafforza la continuità fatale del già stato. Ma come è dubbio un metodo che reclama tanto più forte gli *Urerlebnisse*, quanto più il meccanismo sociale è pronto a fornirgli le sue categorie, così i pensieri non sono nemmeno da ridurre alla loro origine; quest'abitudine è altrettanto un brandello di filosofia dell'origine. Chi ha una memoria, ben inteso, storica, e non storico-ontologica ovvero meta-storica come ce l'ha Heidegger, chi non sacrifica come ovunque si vorrebbe la libertà di coscienza un tempo raggiunta, non è il promotore di una restaurazione storico-spirituale. Che la storia abbia marciato avanti viene onorato come il giudizio sul suo contenuto di verità solo da quanti chiamano la storia il tribunale universale. Spesso il liquidato, ma non assorbito teoricamente, libera il suo contenuto di verità solo più tardi. Esso diventa l'ulcera della salute dominante, che riporta a quello in circostanze mutate. Quel che in Hegel e Marx rimase teoricamente imperfetto si trasmise alla prassi storica; perciò deve essere teoricamente riflesso di nuovo, anziché il pensiero si pieghi irrazionalmente al primato della prassi; essa stessa è stata un concetto eminentemente teorico.

«La logica della disgregazione».

La dissociazione da Hegel diventa tangibile in una contraddizione che riguarda l'intero e non si lascia dirimere secondo programma come particolare. Come critico della divisione kantiana di forma e contenuto, Hegel voleva una filosofia senza forma separabile, senza un metodo maneggiabile indipendentemente dalla cosa, e procedette invece in modo metodico. Effettivamente la dialettica non è né solo un metodo, né un reale in senso ingenuo. Non è un metodo: infatti la cosa inconciliata, a cui manca proprio quell'identità che il pensiero surroga, è contraddittoria e si chiude a ogni tentativo di una sua interpretazione univoca. Essa provoca la dialettica, non l'impulso organizzativo del pensiero. Non è un semplice reale: infatti la contraddittorietà è una categoria di riflessione, il confronto pensante di concetto e cosa. La dialettica come procedura significa: pensare in contraddizioni per e contro la contraddizione una volta percepita nella cosa. Come contraddizione nella realtà essa è contraddizione contro di questa. Ma una dialettica del genere non è più compatibile con Hegel. Il suo movimento non tende all'identità nella differenza di ogni oggetto

dal suo concetto; piuttosto ha in sospetto l'identico. La sua logica è disgregativa della figura armata e reificata dei concetti che il soggetto conoscente ha immediatamente di fronte. Che questa figura sia identica al soggetto è la non verità. Con essa la preformazione soggettiva del fenomeno si mette al posto del non identico in esso, dell'*individuum ineffabile*. L'insieme delle determinazioni identiche potrebbe corrispondere alla proiezione di desiderio della filosofia tradizionale, alla struttura a priori e alla sua successiva forma arcaica, all'ontologia. Ma questa struttura, ancor prima di ogni contenuto specifico, in quanto astrattamente fissata, è, nel significato più semplice, negativa, coazione divenuta spirito. La potenza di quella negatività regna sino a oggi realmente. Quel che potrebbe essere altrimenti non è ancora cominciato. Ciò modifica tutte le singole determinazioni. Quelle che si presentano come non contraddittorie si rivelano contraddittorie come i modelli ontologici essere ed esistenza. Nessun positivo è raggiungibile dalla filosofia, che possa essere identico alla sua costruzione. Nel processo di demitologizzazione è necessario negare la positività anche all'interno di quella ragione strumentale che compie la demitologizzazione. L'idea di conciliazione vieta la sua posizione positiva nel concetto. Eppure la critica all'idealismo non liquida ciò che la costruzione a partire dal concetto ha un tempo acquisito in termini di evidenza e ciò che la conduzione dei concetti tramite il metodo ha guadagnato in termini di energia. Il circolo magico dell'idealismo è varcato solo da ciò che resta inscritto nella sua figura, da ciò che riattuando la sua procedura deduttiva, lo chiama per nome, da ciò che sulla base del modello dispiegato di totalità ne dimostra la scissione, la non verità. La pura identità è posta dal soggetto, quindi addotta da fuori. Criticarla in modo immanente significa perciò, abbastanza paradossalmente, criticarla anche da fuori. Il soggetto deve risarcire il non identico di ciò che gli ha inferto. Proprio questo lo libera dall'apparenza del suo assoluto essere per sé. Però questa è a sua volta il prodotto del pensiero identificante che quanto più svaluta una cosa a mero esempio del suo genere o specie, tanto più s'illude di averla come tale, senza aggiunta soggettiva.

Sulla dialettica dell'identità.

Mentre il pensiero s'immerge in ciò che dapprima ha di fronte, il

concetto, e prende coscienza del suo carattere immanentemente antinomico, aspira all'idea di qualcosa che potrebbe essere oltre la contraddizione. L'antitesi del pensiero al suo eterogeneo si riproduce nel pensiero stesso come sua contraddizione immanente. La critica reciproca dell'universale e del particolare, gli atti identificanti che giudicano se il concetto renda giustizia al sussunto e se anche il particolare riempra il suo concetto, sono il *medium* del pensiero della non identità del particolare e del concetto. E non soltanto quello del pensiero. Se l'umanità vuole liberarsi della coercizione subita realmente sotto forma d'identificazione, allora deve raggiungere al tempo stesso l'identità con il suo concetto. A ciò partecipano tutte le categorie di rilievo. Il principio di scambio, la riduzione del lavoro umano all'astratto concetto universale del tempo di lavoro impiegato mediamente, è l'antenato del principio identificante. Nello scambio esso ha il suo modello sociale, e lo scambio non ci sarebbe senza di esso; grazie a quello singole entità e prestazioni non identiche divengono commensurabili, identiche. La diffusione di questo principio obbliga il mondo intero all'identico, alla totalità. Tuttavia se questo principio venisse negato astrattamente; se si annunciasse come ideale che per il più alto onore dell'irriducibilmente qualitativo non si debba più scambiare alla pari, ciò sarebbe un pretesto per la ricaduta nell'antica ingiustizia. Infatti lo scambio di equivalenti è consistito da sempre nello scambiare in suo nome il diseguale, nell'appropriare il plusvalore del lavoro. Se si annullasse semplicemente la categoria di misura della comparabilità, al posto della razionalità, insita sì ideologicamente nel principio di scambio, ma anche come promessa, comparirebbero l'appropriazione immediata, la violenza, oggi: il nudo privilegio di monopoli e *cliques*. La critica al principio di scambio in quanto principio identificante del pensiero vuole che si realizzi l'ideale di uno scambio libero ed equo, sino a oggi solo un pretesto. Solo questo potrebbe trascendere lo scambio. Se la teoria critica lo ha svelato come scambio dell'uguale e tuttavia del diseguale, allora la critica della disuguaglianza nell'uguaglianza mira anche all'uguaglianza, pur con tutto lo scetticismo contro il rancore nell'ideale borghese ugualitario, che non tollera niente di qualitativamente diverso. Se non venisse più sottratta a nessun uomo una parte del suo lavoro vivo, si raggiungerebbe l'identità razionale e la società oltrepasserebbe il pensiero identificante. Ciò riconduce a Hegel. La linea di demarcazione da lui difficilmente

viene tracciata da singole distinzioni; piuttosto da questa intenzione: desidera la coscienza, teoricamente e nella sua conseguenza pratica, affermare e rafforzare l'identità come un ultimo e assoluto, oppure la percepisce come l'apparato universale coercitivo, di cui pure c'è bisogno per svincolarsi dalla coercizione universale, come la libertà può divenire reale solo passando attraverso la coercizione civilizzatrice, non come *retour à la nature*? Alla totalità bisogna opporsi, smascherando la sua non identità con sé che essa rinnega in base al proprio concetto. Perciò la dialettica negativa è legata, come al suo punto di partenza, alle massime categorie della filosofia dell'identità. Pertanto resta anch'essa falsa, logico-identitaria, lo stesso contro cui viene pensata. Essa deve correggersi nel suo procedere critico che modifica i concetti da essa trattati formalmente come se per lei fossero ancora i primi. Non è lo stesso, se un pensiero per l'ineludibile bisogno di forma comune a tutti si strutturi secondo un principio, in modo chiuso, al fine di negare immanentemente la pretesa della filosofia tradizionale alla compagine chiusa – oppure se da sé preme per quella forma della chiusura, se intenda fare di se stesso il primo. Nell'idealismo il principio altamente formale dell'identità aveva, in seguito alla sua formalizzazione, l'affermazione come contenuto. Innocentemente lo mette in luce la terminologia; le proposizioni predicative semplici vengono chiamate affermative. La copula dice: è così, non altrimenti; quell'atto libero di sintesi per il quale essa sta manifesta che non deve essere altrimenti: sennò non verrebbe compiuta. In ogni sintesi lavora la volontà identificante. Come compito a priori e immanente al pensiero, essa appare positiva e desiderabile: il sostrato della sintesi verrebbe conciliato da essa con l'io e sarebbe perciò buono. Questo permette poi subito il *desideratum* morale che il soggetto possa piegarsi al suo eterogeneo grazie all'evidenza che la cosa è proprio quella sua. L'identità è la forma originaria d'ideologia. Essa viene goduta come adeguazione alla cosa in essa repressa; l'adeguazione è stata sempre anche soggiogamento a fini di dominio, pertanto la sua stessa contraddizione. Dopo l'indicibile fatica che deve aver procurato alla specie umana produrre il primato dell'identità anche contro se stessa, essa esulta e assapora la vittoria, facendone la determinazione della cosa vinta: ciò che questa subì, essa deve presentarlo come il suo in sé. L'ideologia è in grado di resistere all'illuminismo grazie alla complicità del pensiero identificante: del pensiero in genere. Esso rivela il suo lato

ideologico, poiché non riscatta mai la assicurazione che il non-io alla fine sia l'io; quanto più l'io lo afferra, tanto più l'io si trova degradato completamente a oggetto. L'identità diventa l'istanza di una dottrina dell'adattamento nella quale l'oggetto, in base a cui il soggetto deve regolarsi, lo ripaga di quel che il soggetto gli ha inferto. Esso deve intendere ragione contro la propria ragione. Perciò la critica dell'ideologia non è periferica e interna alla scienza, limitata allo spirito oggettivo e ai prodotti di quello soggettivo, bensì filosoficamente centrale: è critica della stessa coscienza costitutiva.

L'autoriflessione del pensiero.

La forza della coscienza arriva al proprio inganno. È razionalmente conoscibile dove la razionalità sfrenata e sfuggita a se stessa diventa falsa, vera e propria mitologia. La *ratio* si capovolge in irrazionalità non appena nel suo incedere necessario ignora che lo svanire del suo sia pur così assottigliato sostrato è opera sua, frutto della sua astrazione. Ogni volta che il pensiero segue senza pensarci la sua legge di movimento va contro il proprio senso, il pensato dal pensiero, che impone l'arresto alla fuga delle intenzioni soggettive. Il *Diktat* della sua autarchia condanna il pensiero al vuoto, che diventa alla fine, soggettivamente, stupidità e primitività. La regressione della coscienza è il prodotto della sua mancanza di autoriflessione. Questa è ancora in grado di scorgere il principio d'identità, ma non si può pensare senza identificazione, ogni determinazione è identificazione. Comunque proprio essa si avvicina anche a quel che l'oggetto è in quanto non identico: mentre lo plasma, vuole lasciarsi plasmare da lui. Segretamente è la non identità il *telos* dell'identificazione, ciò che è da salvare in lei; è l'errore del pensiero tradizionale considerare l'identità come suo scopo. La forza che fa saltare l'apparenza d'identità è anche quella del pensiero: l'applicazione del suo «questo è» scuote la sua forma comunque imprescindibile. La conoscenza del non identico è dialettica, anche perché lei stessa identifica, di più e diversamente dal pensiero identico. Essa intende dire che cos'è una certa cosa, mentre il pensiero identico dice ciò sotto cui cade, di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è. Il pensiero identico si allontana dall'identità del suo oggetto quanto più gli viene addosso senza riguardo. Criticandola l'identità non

scompare; si trasforma qualitativamente. In essa vivono elementi di affinità dell'oggetto al suo pensiero. È *hybris* che ci sia identità, che la cosa in sé corrisponda al suo concetto. Ma il suo ideale non sarebbe semplicemente da gettare via: nel rimprovero che la cosa non è identica al concetto vive anche la brama che lo possa diventare. In tal senso la coscienza della non identità contiene identità. Certo sopporla sin nell'interno della logica formale è il momento ideologico nel pensiero puro. Tuttavia in essa è riposto anche il momento di verità dell'ideologia, la prescrizione che non debba esserci contraddizione, antagonismo. Già nel semplice giudizio identificante all'elemento di dominio della natura, pragmatico, se ne accompagna uno utopico. «A» deve essere ciò che ancora non è. Questa speranza si collega contraddittoriamente a ciò che spezza la forma dell'identità predicativa. Per esso la tradizione filosofica aveva la parola idee. Esse non sono né *choris*, separate, né suoni vuoti, bensì segni negativi. La non verità di ogni identità raggiunta è la controfigura della verità. Le idee vivono negli iati tra quel che le cose pretendono di essere e quel che sono. Oltre l'identità e la contraddizione l'utopia sarebbe la coesistenza del diverso. In vista di essa l'identificazione si riflette alla maniera in cui il linguaggio usa questa parola al di fuori della logica, dove si parla d'identificazione non di un oggetto, ma di identificazione con uomini e cose. La controversia greca, se sia il simile o il dissimile a conoscere il simile, si potrebbe dirimere solo dialetticamente. Se nella tesi che solo il simile ne sia capace prende coscienza il momento mimetico incancellabile in ogni conoscenza e in ogni prassi umana, questa coscienza si trasforma in non verità quando l'affinità, nella sua incancellabilità al tempo stesso infinitamente distante, pone se stessa positivamente. Nella gnoseologia risulta da questo inevitabilmente la falsa conclusione che l'oggetto sarebbe soggetto. La filosofia tradizionale s'illude di conoscere il dissimile assimilandolo, mentre così conosce propriamente solo se stessa. L'idea di una filosofia trasformata sarebbe prendere coscienza del simile, mentre lo determina come il suo dissimile. – Il momento della non identità nel giudizio identificante è senz'altro evidente, nella misura in cui ogni singolo oggetto, sussunto sotto una classe, ha determinazioni che non sono contenute nella definizione della sua classe. Per il concetto enfatico, che non è soltanto l'unità di riconoscimento dei singoli oggetti dai quali è stato detratto, vale tuttavia anche il contrario. Il giudizio che Tizio è un uomo libero si

riferisce, pensato enfaticamente, al concetto di libertà. Ma come questo concetto è a sua volta più di quel che viene predicato di quell'uomo, così quell'uomo, grazie ad altre determinazioni, è più del concetto della sua libertà. Il concetto di essa non dice soltanto che può essere applicato a tutti i singoli uomini, definiti liberi. Lo nutre l'idea di una condizione in cui i singoli avrebbero qualità che qui e ora non potrebbero essere attribuite ad alcuno. Vantare la libertà di qualcuno ha il suo specifico nel *sous-entendu* che gli viene attribuito un che di impossibile, perché in lui si manifesta; questo appariscente e insieme nascosto anima ogni giudizio identificante che valga la pena. Il concetto di libertà viene sottovalutato non appena viene applicato empiricamente. In tal caso non è ciò che dice. Ma poiché deve essere sempre anche il concetto di ciò che sussume, lo si deve confrontare con esso. Questo confronto lo porta a contraddirsi. Ogni tentativo di escludere dal concetto di libertà con una definizione "operativa", meramente posta, ciò che la terminologia filosofica di una volta chiamava l'idea di essa, lo svaluterebbe arbitrariamente per poterlo manipolare, a fronte di ciò che esso intende in sé. L'individuale è più e meno della sua determinazione universale. Ma poiché solo togliendo quella contraddizione, dunque raggiungendo l'identità tra il particolare e il suo concetto, anche il particolare, il determinato tornerebbero in sé, l'interesse dell'individuale non è soltanto conservare ciò che il concetto universale gli ruba, ma altrettanto quel più del concetto rispetto alla propria indigenza. Egli lo percepisce sino a oggi come la propria negatività. La contraddizione tra universale e particolare ha per contenuto che l'individualità non c'è ancora ed è quindi cattiva là dove si è stabilita. Allo stesso tempo quella contraddizione tra il concetto di libertà e la sua realizzazione resta anche l'imperfezione del concetto; il potenziale di libertà esige la critica di ciò che la sua automatica formalizzazione ne ha fatto.

L'oggettività della contraddizione.

Questa contraddizione non è un errore soggettivo del pensiero; la contraddittorietà oggettiva è ciò che esaspera nella dialettica, in specie per la filosofia della riflessione predominante oggi come ai tempi di Hegel. Essa sarebbe incompatibile con la logica assolutamente valida e sarebbe eliminabile tramite l'univocità formale del giudizio. Finché la regola dell'univocità viene criticata

astrattamente, la contraddizione oggettiva non sarebbe altro che un'espressione forbita per dire che l'apparato concettuale soggettivo afferma inevitabilmente la verità del suo giudizio sul particolare ente giudicato, mentre questo ente concorda con il giudizio solo nella misura in cui il bisogno apofantico lo ha già preformato nelle definizioni concettuali. La progredita logica filosofico-riflessiva potrebbe incorporare questo facilmente. Ma la contraddittorietà oggettiva designa non soltanto ciò che di un ente resta fuori dal giudizio, bensì qualcosa nel giudicato stesso. Infatti il giudizio intende sempre l'ente da giudicare andando oltre quel particolare che viene incluso dal giudizio; altrimenti sarebbe, in base alla propria intenzione, superfluo. E proprio questa intenzione non viene soddisfatta. Il motivo negativo della filosofia dell'identità ha conservato la sua forza; niente di particolare è vero, niente è se stesso, come pretende la sua particolarità. La contraddizione dialettica non è né una mera proiezione sulla cosa di una fallita costruzione concettuale, né una metafisica fuori di senno.

L'esperienza vieta di appianare nell'unità della coscienza quanto di contraddittorio si presenta. Per esempio una contraddizione come quella tra la missione sentita come sua dal singolo e quella che la società gli impone, se vuole guadagnarsi da vivere, il «ruolo», è riducibile a unità solo manipolandola, solo inserendo meschini concetti superiori, che fanno svanire le differenze essenziali⁵; altrettanto quella del principio di scambio, che nella società sussistente incrementa le forze produttive, ma al tempo stesso minaccia sempre più di distruggerle. La coscienza soggettiva, che non sopporta la contraddizione, cade in una scelta disperata. Essa è costretta o a stilizzare armonicamente l'avverso corso del mondo e a obbedirgli eteronomamente, contro il miglior giudizio; oppure a restare fedele alla propria missione facendo come se non vi fosse alcun corso del mondo e rovinandosi per questo. La contraddizione oggettiva e le sue emanazioni non può eliminarle da sé tramite il dispositivo concettuale. Può però comprenderla; tutto il resto è vana rassicurazione. La contraddizione pesa più che in Hegel che per primo la visualizzò. Un tempo veicolo d'identificazione totale, essa diventa organo della sua impossibilità. La conoscenza dialettica non deve costruire, come i suoi avversari le rinfacciano, contraddizioni dall'alto e avanzare sciogliendole, anche se la *Logica* di Hegel a tratti proceda proprio così. Piuttosto il suo compito è di rintracciare l'inadeguatezza di pensiero e cosa; percepirla nella cosa. Essa non

ha da temere il rimprovero di essere ossessionata dall'idea fissa dell'antagonismo oggettivo, mentre la cosa sarebbe già pacificata; niente d'individuale trova la sua pace nell'intero non pacificato. I concetti aporetici sono segni dell'oggettivamente irrisolto, non solo dal pensiero, ma oggettivamente. Addossare la colpa delle contraddizioni all'incorreggibile ostinazione speculativa, sposterebbe la colpa; la filosofia dovrebbe vergognarsi di rimuovere la visione di Georg Simmel che è strano che dalla sua storia ci si accorga così poco delle sofferenze dell'umanità. La contraddizione dialettica non «è» assoluta, ma ha la sua intenzione – il suo momento soggettivo – nel fatto che questo non se lo lascia soffiare; in essa la dialettica mira al Diverso. Come autocritica della filosofia il movimento dialettico resta filosofico.

L'inizio dal concetto.

Poichè l'ente non c'è immediatamente, ma solo in quanto è passato attraverso il concetto, si dovrebbe iniziare dal concetto, non dalla mera datità. Lo stesso concetto di concetto è diventato problematico. Come la sua controparte irrazionalistica, l'intuizione, ha in quanto tale tratti arcaici, che incrociano quelli razionali; relitti di un pensiero statico e di un ideale statico di conoscenza in mezzo a una coscienza dinamizzata. La pretesa immanente del concetto è la sua invarianza che crea ordine di fronte al mutare di ciò che viene sussunto. Questo mutare viene rinnegato dalla forma del concetto, «falsa» anche in questo. Nella dialettica il pensiero solleva la protesta contro gli arcaismi della sua concettualità. Il concetto in sé ipostatizza, ancor prima di ogni contenuto, la sua forma rispetto ai contenuti. Ma con ciò già il principio d'identità: che un rapporto di cose sarebbe in sé, in quanto costante e stabile, cosa che viene postulata solo per praticità mentale. Il pensiero identificante reifica con l'identità logica del concetto. La dialettica, dal suo lato soggettivo, mira a pensare in modo che la forma del pensiero non renda più i suoi oggetti immutabili, permanenti; che essi lo siano contraddice l'esperienza. Quanto sia labile l'identità del costante della filosofia tradizionale, lo si può apprendere dal suo garante, dalla coscienza individuale. Quale unità universalmente predelineata essa ha in Kant il compito di fondare ogni identità. Effettivamente l'anziano, guardando all'indietro, qualora precedentemente abbia vissuto già con una certa consapevolezza, si

ricorderà distintamente del suo passato lontano. Esso istituisce l'unità, per quanto l'infanzia gli possa sfuggire come irreali. Ma in quell'irrealità l'io, di cui ci si ricorda, che una volta si è stati e che potenzialmente diventa unico, allo stesso tempo diventa un altro, un estraneo, da contemplare con distacco. Questa ambivalenza di identità e non identità si conserva anche all'interno della problematica logica dell'identità. Il linguaggio specialistico avrebbe pronta per questa la formula corrente dell'«identità nella non identità». Le si dovrebbe contrapporre dapprima «la non identità nell'identità». Questo rovesciamento, soltanto formale, lascerebbe tuttavia spazio alla surrezione che la dialettica sia, nonostante tutto, *prima philosophia* in quanto «*prima Dialectica*»⁶. La svolta verso il non identico è comprovata dalla sua esecuzione; se restasse dichiarazione, ritratterebbe se stessa. Nelle filosofie tradizionali, anche là dove, come diceva Schelling, costruivano, la costruzione era propriamente una ricostruzione che non tollerava niente che non avessero già predigerito. Avendo interpretato anche l'eterogeneo come se stesse, infine come spirito, diventava per loro ancora una volta l'uguale, l'identico, in cui esse si replicavano come in un gigantesco giudizio analitico, senza spazio per il qualitativamente nuovo. Si è insinuata l'abitudine mentale che senza questa struttura identica la filosofia non sarebbe possibile e si sbocconcerebbe nella semplice giustapposizione di constatazioni. Il solo tentativo d'indirizzare il pensiero filosofico al non identico, anziché all'identità, sarebbe un controsenso; ridurrebbe a priori il non identico al suo concetto e quindi lo identificherebbe. Queste lampanti considerazioni sono troppo radicali e perciò, come al solito le domande radicali, lo sono troppo poco. La forma del ricorso instancabile, in cui si sfoga un po' della sferzante etica del lavoro, retrocede sempre più davanti a ciò che si dovrebbe scorgere e lo lascia indisturbato. La stessa categoria di radice, di origine è dispotica, la conferma di chi viene prima, perché c'era prima; dell'autoctono rispetto all'immigrato, del residente rispetto al migrante. L'origine, che è attraente perché non vuole lasciarsi quietare dal derivato, dall'ideologia, è a sua volta un principio ideologico. Nella frase di tono conservatore di Karl Kraus «l'origine è la meta» affiora qualcosa che non era stato inteso sul momento: il concetto di origine dovrebbe essere alienato dalla sua malaessenza statica. La meta non sarebbe da ritrovarsi nell'origine, nel miraggio di una natura buona, piuttosto l'origine toccherebbe solo alla meta,

si costituirebbe solo a partire da questa. Non c'è origine tranne che nella vita dell'effimero.

La sintesi.

In quanto idealistica anche la dialettica è stata una filosofia dell'origine. Hegel la paragonò al circolo. Il ritorno del risultato del movimento nel suo inizio annulla mortalmente il risultato: così si sarebbe prodotta senza soluzioni di continuità l'identità di soggetto e oggetto. Il suo strumento gnoseologico si chiamava sintesi. Essa è criticabile non come singolo atto mentale che relaziona momenti separati, ma come idea guida e suprema. Nel frattempo nella sua accezione più comune, quella della costruzione contro la dissociazione, il concetto di sintesi ha assunto apertamente quel tono manifestatosi nel modo forse più ripugnante nell'invenzione di una presunta psicosintesi contro la psicoanalisi freudiana; all'idiosincrasia ripugna di riempirsi la bocca con la parola «sintesi». Hegel la usa assai meno di quanto lasci attendere lo schema triadico, già da lui smascherato come cicaleggio. A ciò potrebbe corrispondere l'effettiva struttura del suo pensiero. Prevalgono le negazioni determinate di concetti osservati da un'estrema vicinanza, rivoltati di qua e di là. Ciò che in queste meditazioni si caratterizza formalmente come sintesi resta fedele alla negazione, nella misura in cui esse salverebbero quel che soggiacque al movimento rispettivamente precedente del concetto. La sintesi hegeliana è sempre visione dell'imperfezione di quel movimento, per così dire dei suoi costi di gestione. Egli raggiunge già nella *Introduzione* alla *Fenomenologia* la coscienza dell'essenza negativa della logica dialettica da lui svolta. L'ordine dialettico di stare semplicemente a guardare ciascun concetto, finché in forza del suo stesso senso, dunque della sua identità, si muova e diventi non identico a se stesso, è analitico, non sintetico. La statica dei concetti, affinché questi soddisfino se stessi, deve liberare la loro dinamica, come l'agitazione di gocce d'acqua al microscopio. Perciò il metodo si chiama fenomenologico, a indicare un rapporto passivo con il fenomeno. Esso era già in Hegel ciò che Benjamin chiamava «dialettica in stato di quiete», assai più avanzato di quel che cent'anni dopo si presentò come fenomenologia. Dialettica significa oggettivamente spezzare la coazione d'identità per mezzo dell'energia accumulata in essa, coagulata nelle sue oggettivazioni.

Ciò si è parzialmente affermato in Hegel contro di lui, che comunque non può ammettere il non vero della coazione identitaria. Mentre il concetto si percepisce come non identico con sé e mosso internamente, esso, non più solo se stesso, porta, nella terminologia hegeliana, al suo Altro⁷, senza fagocitarlo. Esso si determina per mezzo dell'esterno, perché propriamente non si esaurisce in se stesso. Come se stesso non è affatto solo se stesso. Dove Hegel nella *Scienza della logica* tratta⁸ la sintesi della prima triade, il divenire, egli, dopo aver considerato uguali essere e nulla come del tutto vuoti e indeterminati, bada solo a quella differenza che è annunciata dall'assoluta diversità del senso letterale dei due concetti. Egli acuisce la sua precedente dottrina che l'identità possa essere predicata sensatamente, dunque in modo non tautologico, solo del non identico: solo in quanto reciprocamente identificati, grazie alla loro sintesi, i momenti diverrebbero non identici. Da qui l'affermazione della loro identità acquista quell'inquietudine che Hegel chiama divenire: essa freme internamente. Come coscienza della non identità passata attraverso l'identità la dialettica è un processo non solo progressivo, ma anche retrogrado; pertanto l'immagine del circolo la descrive correttamente. Il dispiegamento del concetto è anche regresso, la sintesi determinazione di quella differenza che è tramontata, «svanita» nel concetto; quasi, come in Hölderlin, anamnesi del naturale che dovette perire. Solo compiendo la sintesi, unificando i momenti contraddittori, si rivela la loro differenza. Senza il passo che l'essere sarebbe lo stesso che il nulla, entrambi resterebbero, come ama dire Hegel, reciprocamente indifferenti; solo mentre sarebbero lo stesso, diventano contraddittori. Per la dialettica il ricordo della processione di Pentecoste di Echternach non è una vergogna. Senza dubbio Hegel ha limitato, contro Kant, la priorità della sintesi: egli, secondo il modello degli ultimi dialoghi di Platone, riconobbe la pluralità e l'unità, entrambe già in Kant categorie giustapposte, come momenti che non sono l'uno senza l'altro. Comunque Hegel, come Kant e l'intera tradizione, anche Platone, parteggia per l'unità. Neanche la sua astratta negazione si addice al pensiero. L'illusione di impadronirsi direttamente del plurimo si ribalterebbe come regressione mimetica in mitologia, nell'orrore del diffuso, come al contro-polo il pensiero unico, imitazione della natura cieca attraverso la sua repressione, sfocia nel dominio mitico. L'autoriflessione dell'illuminismo non è la sua revoca: lo diventa

quando viene corrotto per favorire lo *status quo* attuale. Anche la svolta autocritica del pensiero unico non ha altra risorsa che i concetti, le sintesi coagulate. La tendenza degli atti sintetizzanti può essere rivoltata meditando su ciò che infliggono al plurimo. Solo l'unità trascende l'unità. Grazie a essa ha il suo diritto di esistenza quell'affinità che è stata risospinta indietro dalla avanzante unità e che comunque vi ha svernato, secolarizzata fino all'irriconscibile. Le sintesi del soggetto imitano, come Platone ben sapeva, mediatamente, con il concetto, ciò che quella sintesi vuole spontaneamente.

La critica della negazione positiva.

Il non identico non si può conquistare a sua volta direttamente come un positivo e neanche attraverso la negazione del negativo. Persino questa non è, come in Hegel, un'affermazione. Il positivo, che per lui risulterebbe dalla negazione, ha in comune non soltanto il nome con la positività da lui combattuta in gioventù. Considerare la negazione della negazione uguale alla positività è la quintessenza dell'identificare, il principio formale ridotto alla sua forma più pura. Con esso nel cuore della dialettica prende il sopravvento il principio antidialettico, quella logica tradizionale per la quale *more arithmetico* meno per meno fa più. Essa venne presa in prestito da quella matematica contro cui Hegel per il resto reagisce idiosincraticamente. Se l'intero è il bando, il negativo, allora anche la negazione delle particolarità, che ha la sua somma in quell'intero, resta negativa. Il positivo in lei sarebbe solo la negazione determinata, la critica, non un risultato ribaltato che stringerebbe felicemente nelle mani l'affermazione. Riproducendo un'immediatezza opaca, che in quanto divenuta è anche apparenza, proprio la positività dello Hegel maturo porta i tratti del cattivo in senso predialettico. Mentre le sue analisi distruggono l'apparenza di essere in sé della soggettività⁹, non per questo però quell'istituzione che toglierebbe e farebbe tornare in sé la soggettività è il più elevato, come lui la tratta quasi meccanicamente. Piuttosto vi si riproduce ampliato ciò che a ragione venne negato dalla soggettività, per quanto questa sia astratta in quanto lei stessa repressa. La negazione esercitata dal soggetto era legittima; anche quella contro di lui lo è, e tuttavia è ideologia. Mentre in ogni nuovo stadio dialettico Hegel dimentica,

contro la visione intermittente della sua stessa logica, il diritto di quello precedente, egli prepara il calco di ciò che ha rimproverato di negazione astratta: l'astratta – in quanto confermata dall'arbitrio soggettivo – positività. Teoricamente essa è un'escrescenza del metodo, anziché, come per Hegel, della cosa, e come ideologia si è tanto diffusa nel mondo, quanto ha prodotto aborti che ne smascherano la malaessenza. Il positivo in sé viene feticizzato anche all'interno del linguaggio volgare, che loda gli uomini qualora siano positivi, infine nello slogan omicida delle forze positive. Per contro la negazione irremovibile ha la sua serietà nel non prestarsi a sanzionare l'esistente. La negazione della negazione non annulla la negazione, piuttosto mostra che non era sufficientemente negativa; altrimenti la dialettica resta sí ciò per mezzo di cui in Hegel si integrò, ma a prezzo del suo depotenziamento, essendo in fondo indifferente a ciò che è posto al principio. Il negato è negativo fino alla sua scomparsa. Questo divide decisamente da Hegel. Appianare di nuovo la contraddizione dialettica, espressione del non identico insolubile, per mezzo dell'identità, significa ignorare il suo senso, ritornare alla pura logica deduttiva. Che la negazione della negazione sia la positività può essere sostenuto solo da chi presuppone fin dall'inizio la positività come astrazione universale. Egli incamera il bottino del primato della logica sul metalogico, dell'inganno idealistico della filosofia nella sua figura astratta, la giustificazione in sé. La negazione della negazione sarebbe ancora una volta l'identità, l'abbaglio rinnovato; la proiezione della logica deduttiva sull'assoluto, infine del principio della soggettività. Oscilla tra il giudizio più profondo e il suo pervertirsi la frase di Hegel: «Anche la verità è il positivo in quanto è il sapere che concorda con l'oggetto, ma è solo questa uguaglianza con sé, nella misura in cui il sapere si è rapportato negativamente all'altro, ha penetrato l'oggetto e ha tolto quella negazione che esso è»¹⁰. La qualificazione della verità come rapporto negativo di quel sapere che penetra l'oggetto – che dunque cancella l'apparenza del suo immediato esser così – suona come un programma di dialettica negativa, quale sapere «che concorda con l'oggetto»; ma stabilire questo sapere come positività è un'abiura di quel programma. Con la formula dell'«uguaglianza con sé», della pura identità, il sapere dell'oggetto si svela come imbroglio, perché questo sapere non è più affatto quello dell'oggetto, ma la tautologia di una *noesis noeseos* posta assolutamente. L'idea di conciliazione vieta

inconciliabilmente la sua affermazione nel concetto. Se a ciò si obietta che la critica alla negazione positiva della negazione logorerebbe il nervo vitale della logica di Hegel e non permetterebbe più alcun movimento dialettico, allora questo viene ristretto autoritariamente all'autocomprensione di Hegel. Mentre senza dubbio la costruzione del suo sistema crollerebbe senza quel principio, la dialettica ha il suo contenuto di esperienza non in esso, ma nella resistenza dell'Altro contro l'identità; da qui la sua forza. Nella dialettica si trova anche il soggetto nella misura in cui il suo dominio reale produce le contraddizioni, ma queste si sono infiltrate nell'oggetto. Imputare la dialettica solo al soggetto, liquidare la contraddizione in certo modo per mezzo di se stessa, liquida anche la dialettica, mentre l'amplia fino a farne la totalità. Essa sorse con Hegel nel sistema, non ha però lì la sua misura.

Anche l'individuale non è un ultimo.

Il pensiero che ha dubitato dell'identità capitola facilmente davanti all'insolubile e fa dell'insolubilità dell'oggetto un tabù per il soggetto, che irrazionalisticamente o scientificamente deve accontentarsi, non toccare ciò che non gli è uguale, deponendo le armi di fronte al corrente ideale conoscitivo, al quale così dimostra pure rispetto. Questo atteggiamento del pensiero non è affatto estraneo a quell'ideale. Esso collega sempre l'appetito dell'incorporare con il disgusto per il non incorporabile, che avrebbe bisogno proprio di conoscenza. Infatti la rassegnazione della teoria di fronte all'individualità lavora per il sussistente, a cui procura l'aureola e l'autorità di durezza e impenetrabilità spirituale, quanto l'euforia famelica. Come il singolo esistente non coincide con il suo concetto superiore, quello di esistenza, così nemmeno è a sua volta ininterpretabile, un ultimo contro cui la conoscenza sbatterebbe la testa. Secondo il risultato più duraturo della logica hegeliana esso non è assolutamente per sé, bensì è internamente il suo Altro e collegato ad Altro. L'ente è più dell'ente. Questo più non gli viene imposto, ma gli resta immanente in quanto il suo rimosso. Pertanto il non identico sarebbe l'identità propria della cosa contro le sue identificazioni. Il più interno dell'oggetto risulta al contempo come esterno a questo, il suo isolamento come apparenza, come un riflesso della procedura identificante, fissante. A ciò porta l'insistenza pensante davanti all'individuale in quanto quella sulla

sua essenza, anziché sull'universale da lui rappresentato. La comunicazione con l'altro si cristallizza nell'individuale che nella sua esistenza è mediato da essa. Effettivamente l'universale risiede, come Husserl riconobbe, al centro della cosa individuale, non si costituisce solo nel confronto di un individuale con altri. Infatti l'individualità assoluta – e a essa Husserl non dedicò alcuna attenzione – è prodotta proprio dal processo di astrazione che viene messo in moto per arrivare all'universalità. Sebbene l'individuale non sia deducibile dal pensiero, il nucleo dell'individuale potrebbe essere paragonato a quelle opere d'arte estremamente individuate, revocanti ogni schema, la cui analisi nell'estremo della loro individuazione ritrova momenti dell'universale, la loro inconsapevole partecipazione alla tipicità.

La costellazione.

Il momento unificante sopravvive, senza negazione della negazione, ma anche senza affidarsi all'astrazione quale principio supremo, non perché si sale per gradi dai concetti al più universale dei concetti superiori, ma perché essi entrano in costellazione. Questa illumina lo specifico dell'oggetto che per la procedura classificante è indifferente o ingombrante. Il modello di ciò è il comportamento linguistico. Il linguaggio non offre solo un sistema di segni per funzioni conoscitive. Dove si presenta essenzialmente come linguaggio, dove diventa esposizione, non definisce i suoi concetti. Esso procura loro oggettività tramite il rapporto in cui li pone, centrandoli attorno a una cosa. Con ciò si presta all'intenzione del concetto di esprimere interamente l'inteso. Solo le costellazioni rappresentano da fuori quel che il concetto ha reciso all'interno, quel più che esso tanto vuole, quanto non può essere. Raccogliendosi intorno alla cosa da conoscere, i concetti determinano potenzialmente il suo interno, raggiungono pensando ciò che il pensiero ha espulso necessariamente da sé. L'uso hegeliano del termine concreto, secondo cui la cosa stessa è la sua relazione, non la sua mera ipseità, lo registra, senza però disprezzare la logica discorsiva malgrado ogni critica a essa. Ma la dialettica di Hegel era una dialettica senza linguaggio, mentre il significato letterale più semplice di dialettica postula il linguaggio; pertanto Hegel rimase un adepto della scienza corrente. In senso enfatico egli poteva fare a meno del linguaggio, perché in lui tutto,

anche l'alinguistico e l'opaco, sarebbe stato spirito e lo spirito relazione. Questa supposizione non è salvabile. Ma ciò che non è solubile in alcuna relazione premeditata trascende spontaneamente in quanto non identico il proprio isolamento. Comunica con ciò da cui il concetto lo divide. È opaco solo per la pretesa totalizzante dell'identità a cui oppone resistenza. Come tale tuttavia è alla ricerca della parola. Grazie al linguaggio esso si scioglie dal bando della sua ipseità. Quel che nel non identico non si lascia definire nel suo concetto trascende la sua esistenza singola, a cui si riduce solo polarizzandosi con il concetto, guardandolo fisso. L'interno del non identico è il suo rapporto con ciò che esso non è, con ciò che la sua congelata, installata identità con se stesso gli preclude. Esso torna in sé solo nella sua alienazione, non nel suo irrigidimento; lo si può ancora imparare da Hegel, senza alcuna concessione ai momenti repressivi della sua dottrina dell'alienazione. L'oggetto si apre a un'insistenza monadologica che è coscienza della costellazione in cui si trova: la possibilità di sprofondare all'interno ha bisogno di quell'esterno. Ma questa universalità immanente dell'individuale è oggettiva come storia sedimentata. Questa è dentro e fuori di lui, un avvolgente, in cui esso ha il suo posto. Prendere coscienza della costellazione in cui la cosa si trova significa decifrare quella che l'individuale contiene in sé in quanto divenuto. Il *khōrismos*, la separazione, tra l'interno e l'esterno è a sua volta storicamente condizionato. Solo un sapere che abbia presente anche la funzione storica dell'oggetto nel suo rapporto con altri è in grado di liberare la storia nell'oggetto; un sapere che sia attualizzazione e concentrazione di un già noto, che esso trasforma. La conoscenza dell'oggetto nella sua costellazione è quella del processo accumulato al suo interno. Come costellazione il pensiero teorico accerchia il concetto, che desidera aprire, sperando che scatti come le serrature di casseforti ben custodite: non per mezzo di una sola chiave o di un solo numero, ma di una combinazione di numeri.

La costellazione nella scienza.

Come gli oggetti siano accessibili tramite la costellazione è ricavabile non tanto dalla filosofia, che se n'è disinteressata, quanto da ricerche scientifiche significative; spesso il lavoro scientifico svolto è stato più avanti della sua autocomprensione filosofica, dello scientismo. Tuttavia non è affatto necessario partire da ricerche di

contenuto metafisico come *L'origine del dramma barocco tedesco* di W. Benjamin, che colgono il concetto stesso di verità come costellazione¹¹. Si potrebbe ricorrere a un dotto orientato positivisticamente come Max Weber. Certo egli intendeva i «tipi ideali», proprio nel senso della gnoseologia soggettivistica, come strumento ausiliare per avvicinarsi all'oggetto, privi di ogni interna sostanzialità e fluidificabili di nuovo a piacere. Ma come in questo e in ogni nominalismo, per quanto esso possa non stimare per niente i suoi concetti, sfonda un po' della fattezze della cosa che va oltre l'economia mentale – un motivo non trascurabile di critica al nominalismo irriflesso – così i lavori materiali di Weber si lasciano guidare dall'oggetto assai più di quanto ci si aspetterebbe dalla metodologia della scuola del Baden. Effettivamente è il concetto la ragion sufficiente della cosa¹² nel senso che almeno l'indagine di un oggetto sociale diventa falsa quando si limita alle variabili interne al suo campo, che fonderebbero l'oggetto, e ignora che esso è determinato dalla totalità. Senza il concetto sopraordinato quelle variabili velano la più reale di tutte, quella sociale, che non è recuperabile adeguatamente dalle singole *res* tenute sotto di sé dal concetto. Tuttavia essa appare unicamente passando attraverso l'individuale grazie al quale il concetto si trasforma a sua volta nella conoscenza determinata. In antitesi a come è d'uso nella scienza Weber, nel saggio su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, sollevando il problema della sua definizione, ha preso così distintamente coscienza della difficoltà di definire i concetti storici, come prima di lui solo filosofi del rango di Kant, Hegel, Nietzsche. Egli respinge espressamente la procedura della definizione per delimitazione secondo lo schema *genus proximum, differentia specifica*¹³ ed esige piuttosto che i concetti sociologici debbano «essere composti gradualmente dai loro singoli elementi, ricavabili dalla realtà storica. La comprensione concettuale definitiva non può perciò trovarsi all'inizio, ma alla fine della ricerca»¹⁴. Se una tale definizione alla fine sia sempre necessaria, oppure se ciò che Weber chiama «comporre», anche senza un risultato formalmente definito, possa essere ciò a cui guarda in fondo anche l'intenzione conoscitiva di Weber, resta impregiudicato. Come le definizioni non sono quell'uno e tutto della conoscenza quale lo scientismo volgare le reputa, così non sono da bandire. Un pensiero, che nel suo cammino non avesse la capacità di definire, che non fosse in grado per un attimo di lasciare supplire la cosa dalla gravidanza

linguistica, sarebbe sterile al pari di uno che si satura di definizioni verbali. Tuttavia è piú essenziale ciò per cui Weber usa il nome comporre, inaccettabile per lo scientismo ortodosso. Egli vi vede certo solo il lato soggettivo, il metodo conoscitivo. Ma per le composizioni in questione le cose dovrebbero stare in modo simile al loro analogo, a quelle musicali. In quanto soggettivamente create, queste sono riuscite solo dove scomparire in esse la produzione soggettiva. Il contesto che essa istituisce, – appunto la «costellazione» – diventa leggibile come segno dell'oggettività: del contenuto spirituale. Ciò che rende queste costellazioni simili alla scrittura è il capovolgimento in oggettività grazie al linguaggio di quanto è stato soggettivamente pensato e riunito. Persino un metodo come quello di Weber, che si sa in debito con l'ideale tradizionale di scienza e con la sua teoria, non fa affatto a meno di questo momento da lui non tematizzato. Mentre le sue opere piú mature, innanzitutto *Economia e società*, sembrano soffrire a tratti di un eccesso di definizioni verbali, importato dalla giurisprudenza, queste a ben vedere hanno qualcosa in piú; non sono solo fissazioni concettuali, quanto piuttosto tentativi di esprimere, attraverso la raccolta di concetti attorno a quello centrale cercato, ciò a cui esso mira, anziché schematizzarlo per scopi operativi. Così per esempio il concetto di capitalismo, decisivo sotto ogni riguardo, viene distinto enfaticamente, come del resto in Marx, da categorie isolate e soggettive come l'istinto di appropriazione e l'avidità di guadagno. La tanto celebrata avidità di guadagno deve orientarsi nel capitalismo in base al principio di redditività, alle *chances* del mercato, deve servirsi del calcolo del capitale; la sua forma di organizzazione è quella del lavoro libero, gestione domestica e impresa sono divise, necessita di una contabilità d'azienda e di un razionale sistema di diritto conformemente al principio di razionalità in generale¹⁵ che domina il capitalismo. Si può dubitare della completezza di questo catalogo; in particolare si può domandare se l'enfasi weberiana sulla razionalità, prescindendo dal rapporto di classe che si riproduce attraverso lo scambio d'equivalenti, già solo tramite il metodo non consideri il capitalismo troppo uguale al suo «spirito», sebbene lo scambio di equivalenti e la sua problematica non si potrebbero certo pensare senza la razionalità. Tuttavia proprio la crescente tendenza all'integrazione del sistema capitalistico, i cui momenti s'intricano sino a diventare un contesto funzionale sempre piú completo, rende sempre piú

precaria l'antica questione della causa rispetto alla costellazione; non solo la teoria della conoscenza, è il corso reale della storia che porta alla ricerca di costellazioni. Poiché queste compaiono in Weber al posto di una sistematicità la cui assenza gli è stata volentieri rimproverata, il suo pensiero si afferma in questo come un terzo al di là dell'alternativa di positivismo e idealismo.

L'essenza e l'apparenza.

Dove una categoria si modifica – per mezzo della dialettica negativa quelle d'identità e di totalità – cambia la costellazione di tutte e quindi a sua volta ciascuna di esse. I concetti di essenza e apparenza sono paradigmatici per questo. Essi provengono dalla tradizione filosofica, vengono mantenuti, ma la loro tendenza direzionale viene mutata. L'essenza non è più ipostatizzabile come un puro essere in sé spirituale. Piuttosto essa trapassa in ciò che restando nascosto dietro la facciata dell'immediato, i presunti fatti, li fa diventare ciò che sono; è la legge della fatalità a cui la storia finora obbedisce; tanto più irresistibile, quanto più si nasconde dietro i fatti, per lasciarsi comodamente smentire. Questa essenza è anzitutto malaessenza, quell'organizzazione del mondo che abbassa gli uomini a strumento del loro *sese conservare*, che minaccia e amputa la loro vita, mentre la riproduce e finge di esser-così per soddisfare il loro bisogno. Come quella hegeliana, anche questa essenza deve apparire: mascherata nella propria contraddizione. L'essenza è conoscibile solo nella contraddizione dell'ente con ciò che pretende di essere. Certo anch'essa rispetto ai cosiddetti fatti è astratta, non immediata. Ma questa astrattezza non è solo *thesei*, un prodotto del soggetto della conoscenza, dove esso si ritrova infine confermato. Piuttosto essa esprime che il mondo compreso nel concetto, seppur per colpa del soggetto, non è il suo, anzi gli è ostile. In modo appena riconoscibile ciò è testimoniato dalla dottrina husserliana della visione dell'essenza. Essa sfocia nella completa estraneità dell'essenza rispetto a quella coscienza che la coglie. Seppur nella forma feticistica di una sfera ideale del tutto assoluta, questa dottrina non dimentica che pure i concetti, a cui essa paragona senz'altro le sue essenze, non sono solo i prodotti di sintesi e astrazioni: altrettanto essi rappresentano anche un momento nel plurimo, che chiama a sé quei concetti che per l'idealismo sono meramente posti. L'idealismo di Husserl,

ipertrofico e perciò a lungo irriconoscibile a se stesso, l'ontologizzazione dello spirito puro, nei suoi scritti più influenti portò a espressione in modo distorto un motivo anti-idealistico, l'insoddisfazione per la tesi del dominio universale del soggetto pensante. La fenomenologia gli vietò di prescrivere leggi, là dove deve già obbedire loro: pertanto il soggetto percepisce in esse un oggettivo. Ma poiché in Husserl, come negli idealisti, tutte le mediazioni vengono compiute dal lato noetico, quello del soggetto, egli non può concepire il momento di oggettività del concetto se non come un'immediatezza *sui generis* ed è costretto, forzando la gnoseologia, a modellarla secondo la percezione sensibile. Egli ha negato nervosamente che l'essenza, nonostante tutto, sia a sua volta anche momento: derivata. Hegel, da lui condannato con la superbia dell'ignoranza, aveva in più di lui la comprensione che le categorie dell'essenza del secondo libro della *Logica* sono tanto divenute prodotti dell'autoriflessione delle categorie dell'essere, quanto oggettivamente valide. A tanto non poteva arrivare un pensiero che si negava zeloticamente alla dialettica, sebbene il tema fondamentale di Husserl, i principî logici, avrebbe dovuto farlo urtare su di essa. Infatti secondo la sua teoria quei principî sono tanto di carattere oggettivo, «leggi essenziali», quanto legati – cosa su cui egli dapprima tace – al pensiero e nel loro intimo rinviati a ciò che a loro volta essi non sono. L'assoluto dell'assolutismo logico è legittimo per la validità dei principî formali e della matematica; malgrado ciò non è assoluto, perché la pretesa di assolutezza, quale pretesa dell'identità positivamente raggiunta di soggetto e oggetto, è pure condizionata, un sedimento della pretesa soggettiva di totalità. Tuttavia la dialettica dell'essenza, a suo modo un quasi ente e però non ente insieme, non è da dissolvere affatto, come fa Hegel, nell'unità dello spirito quale produttore e prodotto. La sua dottrina dell'oggettività dell'essenza postula che l'essere sia lo spirito non ancora tornato in sé. L'essenza richiama alla non identità nel concetto di ciò che non viene innanzitutto posto dal soggetto, ma al quale il soggetto segue. Persino quella separazione della logica e della matematica dalla regione ontica sulla quale poggia l'apparenza del loro essere in sé, l'interpretazione ontologica delle categorie formali, ha il suo aspetto ontico in quella che Hegel avrebbe chiamato una repulsione dall'ontico. Quel momento ontico si riproduce in essa. Poiché è loro impossibile scorgersi come un separato e condizionato – infatti la separazione è la loro essenza –

raggiungono una specie di esistenza. A maggior ragione le leggi essenziali della società e del suo movimento. Esse sono più reali del fattuale in cui appaiono e che le nasconde. Però esse rigettano gli attributi tradizionali della loro essenzialità. Si potrebbero chiamare quella negatività portata al suo concetto che fa diventare il mondo così com'è. – Nietzsche, l'inconciliabile antagonista dell'eredità teologica nella metafisica, aveva deriso la differenza di essenza e apparenza e aveva affidato il retromondo ai retri, d'accordo in questo con l'intero positivismo. Forse qui si può cogliere più che altrove come l'illuminismo indefesso torni utile agli oscurantisti. Pure in base alla legge della malaessenza l'essenza è ciò che è nascosto; contestare che vi sia un'essenza significa mettersi dalla parte dell'apparenza, di quell'ideologia totale che l'esistenza nel frattempo è diventata. Colui per il quale ogni fenomeno è equivalente, perché disconosce un'essenza che potrebbe permettere di differenziare, fa causa comune per amore fanatico di verità con la non verità, con quell'ottusità scientifica disprezzata da Nietzsche che prima rifiuta di occuparsi della dignità degli oggetti da trattare e poi o ripete a pappagallo ciò che ne pensa la pubblica opinione, oppure elegge a suo criterio il fatto che sull'argomento, come essi dicono, non si è ancora lavorato. La mentalità scientifica passa la decisione sull'essenziale e l'inessenziale alle discipline che rispettivamente si occupano dell'oggetto; per l'una può essere inessenziale quel che per l'altra non lo è. Concordando con ciò Hegel sposta la differenza in un terzo, che all'inizio si trova al di fuori del movimento immanente della cosa¹⁶. Husserl, che neanche si sogna una dialettica tra essenza e apparenza, ottiene ironicamente ragione su di lui: effettivamente esiste un'esperienza spirituale dell'essenziale e dell'inessenziale, fallibile sì, ma immediata, che il bisogno scientifico di ordine può strappare ai soggetti solo con violenza. Dove non viene fatta un'esperienza simile, la conoscenza resta immobile e infeconda. Il suo criterio è ciò che i soggetti patiscono oggettivamente come loro sofferenza. Parallelamente al livellamento teorico di essenza e apparenza i conoscenti ci rimettono anche soggettivamente, insieme alla capacità di soffrire e godere, la facoltà primaria di discernere l'essenziale dall'inessenziale, senza che così si possa saper bene quale sia la causa, quale l'effetto. L'impulso ostinato a vegliare sulla correttezza dell'irrelevante, anziché riflettere, anche sbagliando, sul rilevante, si annovera tra i sintomi più diffusi della coscienza

regressiva. Il reativo all'ultima moda non si lascia irritare da alcun retromondo, appagato da quello che ha innanzi, da cui compra ciò che esso gli appioppa sia con la *réclame* che tacitamente. Il positivismo diventa ideologia escludendo prima la categoria oggettiva dell'essenza e poi, di conseguenza, l'interesse per l'essenziale. Ma l'essenza non si esaurisce affatto nella legge universale nascosta. Il suo potenziale positivo sopravvive in ciò che è colpito da questa legge, che è inessenziale per il verdetto del corso del mondo, scagliato al margine. Lo sguardo su di esso, quello sui freudiani «scarti del mondo fenomenico», ben oltre quelli psicologici, mira al particolare in quanto il non identico. L'essenziale è contrapposto all'universalità dominante, la malaessenza, nella misura in cui la sovrasta nella critica.

La mediazione tramite l'oggettività.

Anche la mediazione dell'essenza e dell'apparenza, del concetto e della cosa, non resta ciò che è stata, il momento di soggettività nell'oggetto. Ciò che media i fatti non è tanto il meccanismo soggettivo che li preforma e li afferra, quanto l'oggettività eteronoma al soggetto che sta dietro l'esperibile. Essa si nega al raggio di esperienza soggettiva primaria, le è preordinata. Dove nello stadio storico attuale, come si dice, si giudica troppo soggettivamente, il soggetto per lo più recita meccanicamente il *consensus omnium*. Egli darebbe all'oggetto ciò che gli appartiene, anziché accontentarsi di un suo calco falso, solo se resistesse al valore medio di tale oggettività e si liberasse come soggetto. Oggi l'oggettività dipende da questa emancipazione, non dall'insaziabile repressione del soggetto. La preponderanza dell'oggettivato nei soggetti, che impedisce loro di diventare tali, ostacola altrettanto la conoscenza dell'oggettivo; così è cambiato ciò che un tempo veniva chiamato «fattore soggettivo». Adesso il mediato non è tanto l'oggettività, ma la soggettività, e questa mediazione ha un bisogno di analisi più urgente di quella tradizionale. Nei meccanismi soggettivi di mediazione si prolungano quelli dell'oggettività, alla quale è aggiogato ogni soggetto, pure quello trascendentale. Che i dati, come essi pretendono, vengano appercepiti così e non altrimenti, è frutto di quell'ordine presoggettivo che a sua volta costituisce essenzialmente la soggettività che per la gnoseologia è costitutiva. Quel che nella deduzione kantiana delle categorie, per

sua stessa ammissione, alla fine resta «dato», casuale: che la ragione disponga proprio di quei concetti fondamentali e non di altri, deriva da ciò che le categorie, secondo Kant, vogliono prima istituire. Ma l'universalità della mediazione non dà alcun titolo per appiattire tutto a essa tra cielo e terra, come se la mediazione dell'immediato e la mediazione del concetto fossero la stessa cosa. Per il concetto la mediazione è essenziale, esso stesso è, in base alla sua qualità, immediatamente la mediazione; la mediazione dell'immediatezza invece è una determinazione riflessiva, sensata solo in relazione al suo contrapposto, all'immediato. Giacché non c'è niente che non sia stato mediato, una siffatta mediazione, come sottolineato da Hegel, si dirige necessariamente sempre verso un mediato, senza cui anch'essa non ci sarebbe a sua volta. Invece che il mediato non ci sia senza mediazione ha unicamente carattere privativo ed epistemologico: è espressione dell'impossibilità di determinare il qualcosa senza la mediazione, poco più della tautologia che il pensiero di qualcosa sarebbe appunto pensiero. Viceversa non potrebbe esserci alcuna mediazione senza il qualcosa.

Nell'immediatezza non si trova il suo esser mediato allo stesso modo che nella mediazione un immediato che verrebbe mediato. Hegel ha trascurato questa differenza. La mediazione dell'immediato riguarda il suo *modus*: la sua conoscenza e il limite di questa conoscenza. L'immediatezza non è una modalità, una mera determinazione del come per una coscienza, bensì è oggettiva: il suo concetto indica ciò che non può essere tolto di mezzo dal proprio concetto. «Mediazione» non significa affatto che essa assorbe tutto, anzi postula qualcosa da mediare, non assorbibile; ma l'immediatezza stessa rappresenta un momento che non ha così bisogno di conoscenza, di mediazione come questa dell'immediato. Finché la filosofia usa i concetti dell'immediato e del mediato, di cui per ora può fare a meno a stento, il suo linguaggio manifesta il rapporto di cose che la versione idealista di dialettica contesta. Che questa sorvoli su questa differenza apparentemente minima, serve a renderla plausibile. Il trionfo che l'immediato sia interamente mediato rotola sul mediato e raggiunge, viaggiando allegramente, la totalità del concetto, arriva al dominio assoluto del soggetto senza essere più fermato da un non concettuale. Poiché però la sparizione della differenza è riconoscibile dalla dialettica, l'identificazione totale non ha in questa l'ultima parola. Essa è in grado di abbandonare il circolo magico dell'identificazione senza opporle

dogmaticamente dall'esterno una sedicente tesi realista. Il circolo dell'identificazione, che in fondo identifica sempre solo se stessa, è stato tracciato da quel pensiero che non tollera niente fuori; la sua prigionia è opera sua. Questa razionalità totalitaria, e perciò particolare, fu dettata storicamente dalla natura minacciosa. Questo è il suo limite. Il pensiero identificante, l'omologare ogni diseguale, perpetua nell'angoscia la deiezione naturale. Una ragione irriflessa viene abbagliata sino alla follia da tutto ciò che si sottrae al suo dominio. Per il momento la ragione è patologica; solo il curarla sarebbe ragionevole. La teoria dell'estraniamento, fermento della dialettica, confonde ancora il bisogno di avvicinarsi al mondo eteronomo e pertanto irrazionale, secondo il detto di Novalis «di essere ovunque a casa propria», con la barbarie arcaica che il soggetto bramoso non è in condizione di amare l'estraneo, il diverso; con l'avidità di incorporare e perseguire. Se l'estraneo non venisse più proscritto, non ci sarebbe più estraniamento.

La particolarità e il particolare.

L'equivoco nel concetto di mediazione, per cui i poli conoscitivi tra loro contrapposti vengono considerati uguali a spese della loro differenza qualitativa, da cui dipende veramente tutto, risale all'astrazione. Ma la parola astratto è ancora troppo astratta, anch'essa equivoca. L'unità del sussunto sotto concetti universali è fondamentalmente diversa dal particolare determinato concettualmente. Per esso il concetto è sempre anche il suo negativo; recide ciò che lui stesso è e che però non si lascia direttamente nominare, sostituendolo con l'identità. Questo negativo, falso, ma insieme necessario è il teatro della dialettica. Il nucleo, che anche per la versione idealista di dialettica è sua volta astratto, non lo si elimina facilmente. Grazie alla sua distinzione dal nulla pure il qualcosa più indeterminato non sarebbe, contro Hegel, un assolutamente indeterminato. Ciò confuta la dottrina idealista della soggettività di tutte le determinazioni. Come il particolare sarebbe indeterminabile senza quell'universale per mezzo di cui la logica corrente lo identifica, così non gli è identico. L'idealismo non vuole vedere che un qualcosa, ancorché privo di qualità, non per questo debba già chiamarsi nulla. Poiché Hegel teme la dialettica del particolare da lui concepita – in quanto annienterebbe il primato dell'identico e di conseguenza l'idealismo – è portato

incessantemente a tirare di scherma davanti allo specchio. Al posto del particolare egli inserisce il concetto universale della particolarità in generale, esattamente quello di «esistenza» in cui non c'è più un particolare. Egli restaura quel modo di procedere del pensiero che Kant a ragione rimprovera al razionalismo precedente come anfibia dei concetti di riflessione. La dialettica hegeliana diventa sofistica, dove non riesce. Ciò che fa del particolare lo scandalo dialettico, la sua insolubilità nel concetto superiore, essa lo tratta come un rapporto universale di cose, come se il particolare stesso fosse il proprio concetto superiore e perciò insolubile. In questo modo la dialettica dell'identità e della non identità diventa illusoria: una vittoria dell'identità sull'identico. L'imperfezione della conoscenza che non può garantirsi un particolare senza il concetto, che non è affatto il particolare, torna come in un gioco di prestigio a vantaggio dello spirito, che si eleva sul particolare e lo depura di ciò che si oppone al concetto. Il concetto universale di particolarità non ha alcun potere sul particolare che esso intende, mentre ne fa astrazione.

Sulla dialettica soggetto-oggetto.

La polarità di soggetto e oggetto appare facilmente come una struttura a sua volta non dialettica dove avrebbe luogo ogni dialettica. Ma entrambi questi concetti sono categorie derivate di riflessione, formule per un non unificabile; non un positivo, non rapporti primari di cose, bensì del tutto negativi, espressione unicamente della non identità. Tuttavia non si può nemmeno semplicemente negare a sua volta la differenza di soggetto e oggetto. Essi non sono una dualità ultima, né dietro di essi si nasconde un'unità ultima. Come si costituiscono reciprocamente, così si separano in seguito a tale costituzione. Se il dualismo di soggetto e oggetto venisse posto alla base come un principio basilare, sarebbe uguale al principio d'identità che respinge, sarebbe ancora una volta totale, monistico; la dualità assoluta sarebbe unità. Hegel ha sfruttato questo allo scopo di riassorbire nel pensiero la polarità soggetto-oggetto, che egli si vantava di aver sviluppato da entrambi i lati a differenza di Schelling e Fichte. Quale struttura ontologica la dialettica di soggetto e oggetto diventa per lui soggetto¹⁷. In quanto astrazioni entrambi sono prodotti del pensiero; la supposizione della loro antitesi dichiara

inalienabilmente il primato del pensiero. Ma il dualismo non cede neanche a un cenno del pensiero puro. Finché questo pensiero c'è, si attua secondo la dicotomia che è diventata la forma del pensiero e senza cui forse non ci sarebbe il pensiero. Ogni concetto, anche quello dell'essere, riproduce la differenza di pensiero e pensato. Essa è stata marchiata alla coscienza teorica dalla costituzione antagonista della realtà; nella misura in cui la esprime, la non verità del dualismo è la verità. Disgiunto da essa, l'antagonismo diverrebbe invece il pretesto filosofico della sua eternità. Niente è possibile, se non quella negazione determinata dei singoli momenti che contrappone assolutamente il soggetto e l'oggetto e proprio perciò li identifica reciprocamente. Il soggetto non è mai in verità interamente soggetto, l'oggetto mai interamente oggetto; eppure nessuno dei due è il frammento di un terzo che li trascenderebbe. Il terzo non potrebbe ingannare di meno. È imperfetto il rimedio kantiano di esimerlo in quanto infinito dalla conoscenza finita, positiva, spronandola con l'irraggiungibile a uno sforzo incessante. È bene mantenere criticamente la dualità di soggetto e oggetto contro la pretesa di totalità inerente al pensiero. Certamente la separazione, che fa dell'oggetto l'estraneo, il dominabile e se ne appropria, è soggettiva, il risultato di un'armatura ordinante. Solo che la critica dell'origine soggettiva della separazione non riunisce il separato, una volta che si è realmente diviso. La coscienza si vanta di unificare ciò che ha prima scisso arbitrariamente in elementi; da qui il sopratono ideologico di tutti i discorsi sulla sintesi. Essa è l'immagine di copertura dell'analisi velata a se stessa e diventata progressivamente un tabù. L'antipatia della coscienza volgarmente nobile nei suoi confronti nasce dal fatto che quella parcellizzazione, di cui lo spirito borghese accusa i suoi critici, è la sua opera inconsapevole. Il suo modello sono i processi razionali di lavoro. Essi necessitano della scomposizione come condizione della produzione di merci, che è uguale al metodo universalmente astratto della sintesi. Se Kant avesse incluso nella *Critica* il rapporto del suo metodo con la teoria, quello del soggetto dell'indagine gnoseologica con il soggetto indagato, non gli sarebbe sfuggito che quelle forme che hanno il compito di sintetizzare il molteplice sono a loro volta il prodotto di quelle operazioni che la costruzione dell'opera, in modo abbastanza istruttivo, intitola analitica trascendentale.

Il capovolgimento della riduzione soggettiva.

Il cammino della riflessione gnoseologica è stato, in base alla tendenza prevalente, quello di ricondurre sempre più oggettività al soggetto. Proprio questa tendenza dovrebbe essere rovesciata. Ciò per mezzo di cui la tradizione filosofica distingue il concetto di soggettività dall'ente non fa che riprodurlo. Che la filosofia, finora sofferente di scarsa autoriflessione, abbia dimenticato la mediazione nel mediano, nel soggetto, non è lodabile come se fosse la cosa più sublime, in quanto nessuna dimenticanza lo è. Quasi per punirlo, il soggetto viene raggiunto dal dimenticato. Non appena viene fatto oggetto di riflessione gnoseologica, gli si trasmette quel carattere di oggettività la cui assenza gli conferirebbe il primato sulla regione del fattuale. La sua essenzialità, un'esistenza alla seconda potenza, presuppone, come rivelato da Hegel, la prima, la fatticità come condizione della sua possibilità, seppur negata. L'immediatezza delle reazioni primarie venne un tempo spezzata durante la formazione dell'io e con esse quella spontaneità in cui l'io puro secondo l'uso trascendentale si concentrerebbe; il suo egocentrismo va a spese di quel che poi l'idealismo attribuisce anche a lui. Il soggetto costitutivo della filosofia è più cosale del contenuto psichico particolare espulso in quanto naturalistico-cosale. Quanto più signorilmente l'io si libra sull'ente, tanto più diventa inavvertitamente oggetto e revoca, ironicamente, il suo ruolo costitutivo. Non solo l'io puro è onticamente mediato da quello empirico, che traspare inconfondibilmente come modello nella prima versione della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*, ma lo stesso principio trascendentale in cui la filosofia crede di possedere il suo primato sull'ente. Alfred Sohn-Rethel ha per primo fatto notare che in esso, attività universale e necessaria dello spirito, si cela inalienabilmente il lavoro sociale. Il concetto aporetico del soggetto trascendentale, di un inesistente che però agirebbe, di un universale che però percepirebbe il particolare, sarebbe una bolla di sapone, mai creabile a partire dall'autarchico contesto immanente di una coscienza necessariamente individuale. Tuttavia, rispetto a questa, il soggetto trascendentale rappresenta non solo il più astratto, ma anche il più reale grazie alla sua capacità di plasmare. Al di là del cerchio magico del pensiero identico, il soggetto trascendentale è decifrabile come la società inconsapevole di sé. Anche questa inconsapevolezza è deducibile. Da quando il lavoro

spirituale si è diviso da quello fisico all'insegna del dominio spirituale, della giustificazione del privilegio, lo spirito scisso dovette rivendicare, con l'exasperazione della cattiva coscienza, proprio quella pretesa di dominio che deduce dalla tesi del suo primato e originarietà, e perciò sforzarsi di dimenticare da dove viene la sua pretesa, se non vuole decadere. Lo spirito ha l'intimo presentimento che il suo dominio stabile non è affatto spirituale, ma ha la sua *ultima ratio* in quella violenza fisica di cui il dominio dispone. Del suo segreto non deve far parola per non tramontare. L'astrazione che sola semmai fa del soggetto il *constituens*, come è testimoniato anche da idealisti estremi come Fichte, rispecchia la separazione dal lavoro fisico che si può scorgere dal confronto con esso. Quando Marx nella *Critica del programma di Gotha* ha rinfacciato ai lassalliani che non è solo il lavoro, come solitamente recitavano i socialisti volgari, la fonte della ricchezza sociale¹⁸, egli in una fase in cui aveva già lasciato alle spalle la tematica filosofica ufficiale ha con ciò espresso filosoficamente niente di meno che il lavoro non è ipostatizzabile in nessuna figura, né in quella delle mani laboriose, né in quella della produzione spirituale. Questa ipostasi non fa che prolungare l'illusione della supremazia del principio creatore. Esso torna alla sua verità solo nel rapporto con quel non identico, per il quale Marx, dispregiatore della gnoseologia, prima scelse il termine crudo, anche troppo ristretto, di natura, poi quello di risorsa naturale e altri meno ipotecati¹⁹. Ciò che a partire dalla *Critica della ragion pura* è l'essenza del soggetto trascendentale, la funzionalità, l'attività pura che si attua nelle prestazioni dei singoli soggetti e al tempo stesso li trascende, proietta il lavoro liberamente fluttuante sul soggetto puro in quanto origine di esso. Avendo Kant ancora arginato la funzionalità del soggetto perché sarebbe nulla e vuota senza un materiale adatto, egli ha annotato senza transigere che il lavoro sociale si esercita su qualcosa; la maggiore coerenza degli idealisti successivi non ha esitato a eliminarlo. Invece l'universalità del soggetto trascendentale è quella del contesto funzionale della società, di un intero che scaturisce dalle qualità e dalle spontaneità dei singoli, ma che li limita con il principio livellante di scambio e li elimina virtualmente in quanto dipendenti senza scampo dall'intero. Il dominio universale del valore di scambio sugli uomini, che a priori nega ai soggetti di essere tali e che umilia pure la soggettività facendone un mero oggetto, relega alla non verità quel principio

universale che afferma di istituire il predominio del soggetto. Il pregio del soggetto trascendentale è il difetto del soggetto empirico, già ridotto ai minimi termini.

Per l'interpretazione del trascendentale.

Come estremo caso-limite di ideologia il soggetto trascendentale combacia con la verità. L'universalità del soggetto trascendentale non è solo un autoelevamento narcisistico dell'io, non la *hybris* della sua autonomia, bensì ha la sua realtà nel dominio che si afferma e si perpetua per mezzo del principio di equivalenza. Quel processo di astrazione che la filosofia ha trasfigurato e attribuito unicamente al soggetto conoscente si svolge nell'effettiva società di scambio. – La determinazione del trascendentale come del necessario, che si accompagna alla funzionalità e all'universalità, esprime il principio di autoconservazione della specie. Esso fornisce la base legittima all'astrazione senza la quale il principio di autoconservazione non funziona; essa è il *medium* della ragione autoconservante.

Parodiando Heidegger, si potrebbe interpretare senza troppo artificio il pensiero della necessità nell'universale filosofico come il bisogno di volgere la miseria, di rimediare alla privazione di mezzi di sussistenza con il lavoro organizzato; questo certamente scardinerebbe la mitologia heideggeriana del linguaggio: essa è un'apoteosi dello spirito oggettivo, la quale sin da principio proscrive come infima la riflessione sul processo materiale che si protende verso lo spirito. – L'unità della coscienza è quella della singola coscienza umana e anche come principio ne porta visibilmente la traccia; e quindi quella dell'ente. Vero è che l'autocoscienza individuale a causa della sua ubiquità diviene per la filosofia trascendentale un universale, che non può più pretendere i vantaggi della concrezione della certezza personale; tuttavia nella misura in cui l'unità della coscienza è modellata secondo l'oggettività, e dunque ha il suo criterio nella possibilità della costituzione di oggetti, essa è il riflesso concettuale della fusione lineare, totale di quegli atti sociali di produzione tramite cui sola semmai si forma l'obiettività delle merci, la loro «oggettività». Inoltre il costante, il permanente, l'impenetrabile dell'io è mimesi di quell'impenetrabilità del mondo esterno per la coscienza percettiva, che la coscienza primitiva ha avvertito. Nell'onnipotenza spirituale del soggetto riecheggia la sua impotenza reale. Il principio dell'io

imita ciò che ha negato. L'*obiectum* non è *subiectum*, come l'idealismo ha inculcato per millenni; invece *subiectum* è *obiectum*. Il primato della soggettività prosegue in modo spiritualizzato la lotta darwiniana per l'esistenza. La repressione della natura per fini umani è un semplice rapporto naturale; perciò la superiorità della ragione dominatrice della natura e del suo principio è apparenza. Ne fa parte metafisicamente e gnoseologicamente anche il soggetto, che in Bacone si proclama dominatore e infine nell'idealismo creatore di tutte le cose. Esercitando il suo dominio, diventa una parte di ciò che intende dominare, soccombe come il padrone hegeliano. Fino a che punto il soggetto sia asservito all'oggetto, mentre lo consuma, lo si vede in lui. Ciò che esso compie è il bando di ciò che il soggetto s'illude di bandire. La sua disperata autoelevazione reagisce all'esperienza d'impotenza che impedisce l'autoriflessione; la coscienza assoluta è inconsapevole. Lo conferma grandiosamente la filosofia morale di Kant nella contraddizione palese per cui lo stesso soggetto, da lui detto libero e sublime, fa parte in quanto ente di quel rapporto naturale da cui la sua libertà vuole sporgere. Già la dottrina platonica delle idee, un imponente passo verso la demitologizzazione, ripete il mito: essa trasforma in essenze eterne i rapporti di dominio trapassati dalla natura all'uomo e da questo praticati. Se il dominio della natura è stato condizione e grado della demitologizzazione, questa deve estendersi anche a quel dominio, se non si vuole che resti al contrario vittima del mito. Ma l'enfasi filosofica sulla capacità costitutiva del momento soggettivo allontana sempre anche dalla verità. Così specie animali come il dinosauro triceratopo o il rinoceronte trasportano le corazze protettive come una prigionia incorporata, che essi – così sembra, almeno antropomorficamente – cercano invano di gettar via. La prigionia nel loro apparato di *survival* può spiegare sia la particolare selvaticità del rinoceronte, che quella inconfessata e perciò tanto più temibile dell'*homo sapiens*. Il momento soggettivo viene per così dire incastonato in quello oggettivo; è pure, in quanto imposto limitativamente al soggetto, oggettivo.

«L'apparenza trascendentale».

Secondo le norme tramandate della filosofia, tanto idealista quanto ontologica, tutto ciò sa un po' di *ysteron proteron*. Con il tono di petto del rigore si può obiettare che considerazioni del genere,

senza ammetterlo, presupporrebbero la mediazione di ciò che vorrebbero dedurre come mediato, il soggetto, il pensiero; che tutte le loro determinazioni già solo in quanto tali sarebbero determinazioni mentali. Ma il pensiero critico non desidera mettere l'oggetto sul trono vacante del soggetto, su cui l'oggetto non potrebbe essere che un idolo, bensì vuole eliminare la gerarchia. Certo, l'apparenza che il soggetto trascendentale sia il punto archimedeo non si può spezzare del tutto con un'analisi soltanto interna della soggettività. Infatti in quest'apparenza c'è di vero, senza che lo si possa distillare dalle mediazioni del pensiero che la società è prioritaria rispetto alla coscienza singola e a ogni sua esperienza. La concezione che il pensiero è mediato dall'oggettività non nega il pensiero e le leggi oggettive per cui è pensiero. Che da esso non si possa saltar via, rinvia a sua volta proprio a quell'arresto nel non identico che il pensiero rinnega e insieme cerca ed esprime attraverso la propria figura. Però è ancora trasparente il motivo dell'apparenza trascendentale, non solo kantiana: del perché il pensiero in *intentio obliqua* sfoci sempre di nuovo, senza via d'uscita, nel proprio primato, nell'ipostasi del soggetto. L'astrazione, la cui reificazione nella storia del nominalismo a cominciare dalla critica aristotelica a Platone viene rinfacciata al soggetto come un suo errore, è infatti anche il principio per cui il soggetto diventa il soggetto in generale, la propria essenza. Perciò il ricorso al diverso deve sembrargli esteriore, violento. Ciò che smaschera l'arbitrio del soggetto, l'aposteriorità del suo *prius*, gli suona tutte le volte come il dogma trascendente. Se l'idealismo viene criticato rigorosamente dall'interno, allora ha pronta la difesa che la critica in questo modo lo sanziona. Poiché la critica si serve delle sue premesse, esso la include già virtualmente; perciò le è superiore. L'idealismo invece rigetta le obiezioni dall'esterno in quanto filosofico-riflessive, predialettiche. Di fronte a questa alternativa l'analisi non deve tuttavia prendere congedo. L'immanenza è la totalità di quelle posizioni d'identità il cui principio viene annientato nella critica immanente. All'idealismo, come diceva Marx, bisogna suonare la sua «stessa melodia». Il non identico, che lo determina dall'interno secondo il criterio d'identità, è al tempo stesso il contrapposto al suo principio, ciò che esso invano dichiara di dominare. Ma senza alcun sapere da fuori, se si vuole senza un momento d'immediatezza, un dono del pensiero soggettivo, che guardi oltre la compagine dialettica, nessuna critica immanente può raggiungere

il suo scopo. Proprio l'idealismo non può penalizzare questo momento di spontaneità, perché senza di esso non potrebbe esserci. L'idealismo, la cui parte più interna si chiamava spontaneità, viene spezzato da essa. – Il soggetto come ideologia sta sotto l'incantesimo del nome della soggettività come il nano Nasone di Hauff sotto quello dell'erbetta starnutina²⁰. Quest'erbetta gli è stata tenuta nascosta; perciò non ha imparato a preparare il pasticcio *souzeraine*, che prende il nome dalla sovranità in declino. Nessuna introspezione da sola potrebbe condurlo alla regola del suo aspetto deforme e del suo lavoro. Ci vuole una spinta da fuori, la saggezza dell'oca Mimí. Questa spinta è per la filosofia, soprattutto per quella hegeliana, un'eresia. La critica immanente termina dove la legge del contesto immanente coincide infine con l'abbaglio che si dovrebbe sfondare. Ma quest'attimo, il vero salto qualitativo, compare solo nell'esecuzione della dialettica immanente che ha la tendenza a trascendersi, un po' come in Platone il trapasso dalla dialettica alle idee in sé essenti; se la dialettica si richiudesse totalmente, sarebbe già quella totalità che rimonta al principio identico. Schelling ha tutelato questo interesse contro Hegel e si è perciò esposto alla derisione di aver abdicato al pensiero, fuggendo nella mistica. Il momento materialistico in Schelling, che ha attribuito alla materia in sé una specie di forza dinamica, può far parte di quest'aspetto della sua filosofia. Ma anche il salto non si deve ipostatizzare come in Kierkegaard. Altrimenti diffama la ragione. La dialettica deve limitare se stessa a partire dalla coscienza di sé. Però la delusione che la filosofia non si svegli dal suo sogno senza un qualche salto, per moto proprio; che essa a tal fine abbia bisogno di ciò che il suo bando tiene lontano, di un Altro e Nuovo – questa delusione non è che quella del bambino, che, leggendo la favola di Hauff, è triste, perché il nano, uscito dalla sua deformazione, perde l'occasione di servire al duca il pasticcio *souzeraine*.

Il primato dell'oggetto.

L'effettuata critica dell'identità cerca a tentoni la preponderanza dell'oggetto. Il pensiero identico è soggettivistico, anche se lo contesta. Revisionarlo, assegnare l'identità alla non verità, non instaura un equilibrio tra il soggetto e l'oggetto, un dominio universale del concetto di funzione nella conoscenza: se viene anche solo limitato, il soggetto è già spodestato. Egli sa perché nella

minima eccedenza del non identico deve sentirsi assolutamente minacciato, in proporzione alla propria assolutezza. Basta un minimo per rovinarlo come intero, poiché la sua pretesa è l'intero. La soggettività cambia qualità in un contesto che essa non è in grado di sviluppare da sé. Grazie alla disuguaglianza nel concetto di mediazione il soggetto non ricade nell'oggetto come questo in quello. L'oggetto può essere pensato solo dal soggetto, ma rimane sempre, nei suoi confronti, un Altro; il soggetto è invece sin dall'inizio anche oggetto in base alla sua costituzione. Il soggetto non è pensabile senza l'oggetto nemmeno idealmente; l'oggetto senza il soggetto invece sì. Fa parte del senso della soggettività essere anche oggetto; non invece del senso dell'oggettività essere soggetto. L'io esistente è un implicato di senso ancora del logico «io penso, che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni», perché esso ha la successione temporale come condizione di possibilità e la successione temporale c'è solo come successione del temporaneo. Il «mie» rimanda a un soggetto come oggetto tra oggetti, e senza questo «mie» non potrebbe esserci d'altronde alcun «io penso». L'espressione «esserci», sinonimo di soggetto, allude a tali rapporti di cose. È preso dall'oggettività, che il soggetto ci sarebbe; ciò conferisce anche a lui un po' di oggettività; non a caso *subiectum*, ciò che sta sotto, richiama proprio ciò che il linguaggio tecnico della filosofia chiamava oggettivo. Per contro l'oggetto viene riferito alla soggettività solo riflettendo sulla possibilità di determinarlo. Non che l'oggettività sia un immediato, che la critica al realismo ingenuo sia da dimenticare. Primato dell'oggetto significa la progressiva distinzione qualitativa di ciò che è internamente mediato, un momento nella dialettica che non è al di là di essa, ma che in essa si articola. Kant non si è ancora fatto soffiare il momento del primato dell'oggettività. Egli nella *Critica*²¹ ha tanto condotto per un intento oggettivo la scomposizione soggettiva della facoltà conoscitiva, quanto difeso caparbiamente la cosa in sé trascendente²². Per lui era lampante che al concetto di un oggetto non potrebbe affatto contraddire di essere in sé; che la sua mediazione soggettiva è da attribuire meno all'idea dell'oggetto che all'imperfezione del soggetto. Sebbene anche in lui il soggetto non esca da se stesso, egli non per questo sacrifica l'idea di alterità. Senza di essa la conoscenza scadrebbe a tautologia; lei stessa sarebbe il conosciuto. Questo evidentemente avrebbe irritato la meditazione kantiana più della stonatura che la cosa in sé sia la

causa ignota dei fenomeni, quando invece la *Critica* assegna la causalità come categoria al soggetto. Come la costruzione della soggettività trascendentale è stata il grandioso sforzo, paradossale e fallibile, di impadronirsi dell'oggetto nel suo contro-polo, così anche pertanto solo attraverso la sua critica si potrebbe portare a compimento quello che la dialettica positiva, idealista ha solo proclamato. Ci vuole un momento ontologico, affinché l'ontologia criticamente disconosca al soggetto il suo ruolo costitutivo stringente, senza però con ciò sostituire il soggetto con l'oggetto in una specie di seconda immediatezza. Il primato dell'oggetto è raggiungibile unicamente dalla riflessione del soggetto e sul soggetto. Questo rapporto di cose, difficilmente compatibile con le regole della logica corrente, dissonante nella sua espressione astratta, ce lo si può chiarire con il fatto che certo si potrebbe scrivere una preistoria del soggetto, qual è schizzata nella *Dialettica dell'illuminismo*, ma non una dell'oggetto. Questa tratterebbe già sempre di oggetti. Se a ciò si obietta che non ci potrebbe essere conoscenza dell'oggetto senza soggetto conoscente, non ne segue una prerogativa ontologica della coscienza. Ogni affermazione che la soggettività comunque «ci sarebbe» include già un'oggettività, che il soggetto afferma di aver fondato innanzitutto grazie al suo essere assoluto. Solo perché il soggetto è a sua volta mediato, e dunque non è il radicalmente altro dell'oggetto, che solo lo legittima, esso è semmai in grado di comprendere l'oggettività. Più che costitutiva, la mediazione soggettiva è il blocco davanti all'oggettività; quella non assorbe ciò che questa è essenzialmente: ente. Geneticamente la coscienza emancipata, totalità di ciò che agisce nelle prestazioni conoscitive, è la diramazione dell'energia libidica dell'uomo in quanto appartenente a una specie. Questo non è irrilevante per la sua essenza; essa non definisce affatto, come in Husserl, la «sfera dalle origini assolute». La coscienza è funzione del soggetto vivente, il suo concetto è formato a immagine di lui. Questo non lo si può esorcizzare dal suo senso. Che così il momento empirico della soggettività verrebbe confuso con quello trascendentale oppure eidetico è un'obiezione debole. Senza alcuna relazione con una coscienza empirica, quella dell'io vivente, non ci sarebbe alcuna coscienza trascendentale, puramente spirituale. Analoghe riflessioni sulla genesi dell'oggetto sarebbero vane. Mediazione dell'oggetto significa che non è lecito ipostatizzarlo dogmaticamente, staticamente, ma che è conoscibile solo nel suo

intreccio con la soggettività; mediazione del soggetto vuol dire che il soggetto senza il momento di oggettività sarebbe letteralmente niente. Indice del primato dell'oggetto è l'impotenza dello spirito in tutti i suoi giudizi come, sino a oggi, nell'instaurazione della realtà. Il dato negativo che allo spirito insieme all'identificazione non riuscì la conciliazione, che il suo primato fallì, diventa il motore del suo disincanto. Lo spirito è vero ed è illusione: vero, perché niente si sottrae al dominio che egli ha portato alla sua forma pura; non vero, perché nel suo legame con il dominio non è affatto quello spirito che crede e finge di essere. Allora l'illuminismo va oltre la sua autocomprensione tradizionale: è demitologizzazione non più solo come *reductio ad hominem*, ma anche, al contrario, come *reductio hominis*, come visione di quanto sia falso un soggetto che si stilizza come assoluto. Il soggetto è la figura tarda del mito, eppure uguale a quella più antica.

L'oggetto non è un dato.

Il primato dell'oggetto, di uno che sia però già mediato, non interrompe la dialettica soggetto-oggetto. Come la mediazione, neanche l'immediatezza è oltre la dialettica. Per la tradizione gnoseologica l'immediato ricade nel soggetto, ma come sua datità o affezione. Certo il soggetto, qualora sia autonomo e spontaneo, avrebbe il potere di plasmarlo; non ce l'ha però nella misura in cui l'immediatamente dato c'è assolutamente. Esso è tanto la risorsa base su cui poggiava la dottrina della soggettività – quella del «mio», del contenuto del soggetto quale suo possesso –, quanto sotto forma di datità fa resistenza un oggettivo, per così dire il *maneteki* [23](#) dell'oggettività nel soggetto. Perciò Hume in nome dell'immediato ha criticato l'identità, il principio dell'io che di fronte all'immediato vorrebbe affermarsi come autonomo. Ma l'immediatezza non è da fissare, come piacerebbe a una gnoseologia tarata sul definito. In essa l'immediatamente dato e le forme, anch'esse assolutamente date, vengono ritagliati ciascuno a misura dell'altro in modo complementare. Certo l'immediatezza impone all'idolatria deduttiva di fermarsi, ma è anche a sua volta un'astrazione dall'oggetto, è la materia prima di quel processo soggettivo di produzione che la gnoseologia ha copiato. Il dato nella sua figura meschina e cieca non è oggettività, ma solo il valore limite di ciò che il soggetto nel suo circolo magico non domina del

tutto, dopo aver sequestrato l'oggetto concreto. L'empirismo, malgrado ogni riduzione sensista delle cose, ha in questo modo registrato qualcosa del primato dell'oggetto: da Locke in poi ha rivendicato che non si dà alcun contenuto della conoscenza che non provenga dai sensi, che non sia «dato». La critica al realismo ingenuo in tutto l'empirismo, culminata nell'abolizione dell'oggetto a opera di Hume, fu di nuovo nonostante tutto banalmente «realista», per quel carattere di fatticità dell'immediatezza a cui si legò, e per la scepse contro il soggetto come creatore. Ma una volta che il pensiero si è liberato della supposizione di un primato del soggetto, la gnoseologia empirista non ha più titolo per trasferire nei dati immediati, grazie alla riduzione soggettiva, un minimo di oggettività quale determinazione residua. Questa costruzione non è che un compromesso tra il dogma del primato del soggetto e la sua ineseguibilità; il nudo dato sensibile, spogliato delle sue determinazioni, è il prodotto di quel processo astrattivo a cui lo contrappone la gnoseologia soggettiva di tipo kantiano; quanto più il dato è senza forme, tanto più diventa misero, «astratto». Il *residuum* dell'oggetto in quanto ciò che rimane, dopo aver detratto l'aggiunta soggettiva, è un inganno della *prima philosophia*. Il fatto che le basta imporgli le determinazioni, attraverso cui l'oggetto diventa concreto, vale solo per la fede incrollabile nel primato della soggettività. Ma le forme di essa non sono, come secondo la dottrina kantiana, una cosa ultima per la conoscenza; questa è in grado di spezzarle progredendo nella sua esperienza. Se c'è un luogo dove la filosofia, fatalmente scissa dalle scienze naturali, si può richiamare senza corto circuito alla fisica, è proprio questo. Il suo sviluppo da Einstein in poi ha fatto saltare con rigore teorico il carcere dell'intuizione e dell'apriorità soggettiva di spazio, tempo e causalità. L'esperienza, che è soggettiva in base al principio newtoniano dell'osservazione, parla con la possibilità di questa evasione a favore del primato dell'oggetto e contro la propria onnipotenza. Con spirito involontariamente dialettico, essa rivolta l'osservazione soggettiva contro la dottrina dei costituenti soggettivi. L'oggetto è più della mera fatticità; che questa non si lasci mettere da parte vieta al contempo di accontentarsi del suo concetto astratto e del suo decotto: i dati di senso protocollari. L'idea di un oggetto concreto spetta alla critica della categorizzazione esteriore-soggettiva e del suo correlato, la finzione di un fattuale senza determinazioni. Niente al mondo è composto

dalla fatticità e dal concetto, per così dire addizionati. La forza probatoria dell'esempio kantiano dei cento talleri pensati, ai quali la loro realtà non si aggiunge come qualità ulteriore, colpisce il dualismo forma-contenuto della stessa *Critica della ragion pura* e ha forza ben oltre questa; esso smentisce la distinzione di molteplicità e unità, fatta dalla tradizione filosofica da Platone in poi. Né il concetto, né la fatticità sono delle aggiunte al loro complemento. L'arrogante presupposizione idealista di Hegel che il soggetto possa abbandonarsi puro, senza riserve, all'oggetto, alla cosa stessa, poiché la cosa nel procedere si svela per quel che è già in sé, soggetto, registra contro l'idealismo qualcosa di vero sul comportamento pensante del soggetto: è necessario che «stia a guardare» effettivamente l'oggetto, poiché non lo crea, e la massima della conoscenza è di assisterlo. Questa postulata passività del soggetto si adegua alla determinatezza oggettiva dell'oggetto. Ma essa ha bisogno di una riflessione soggettiva più prolungata di quelle identificazioni che la coscienza attua, già secondo la dottrina di Kant, per così dire automaticamente, senza coscienza. Che l'attività dello spirito, e tanto più quella attribuita da Kant al problema della costituzione, sia cosa ben diversa da quell'automatismo al quale egli la paragona costituisce lo specifico dell'esperienza spirituale che fu scoperta dagli idealisti, ma venne subito castrata. Quel che la cosa stessa possa significare non è lì davanti positivamente, immediatamente; chi voglia saperlo è costretto a pensare di più, non di meno del punto di riferimento della sintesi del molteplice, che al fondo non è affatto un pensiero. Malgrado ciò la cosa stessa non è affatto un prodotto mentale; piuttosto il non identico, passato attraverso l'identità. Questa non identità non è una «idea»; piuttosto è un velato. Il soggetto dell'esperienza lavora per scomparire in essa. La verità sarebbe il tramonto del soggetto. Nel metodo scientifico la sottrazione di tutto lo specifico della soggettività è soltanto la finzione di questo tramonto, *ad maiorem gloriam* del soggetto reificato come metodo.

L'oggettività e la reificazione.

Nella filosofia di rango il pensiero del primato dell'oggetto è sospetto, l'avversione a esso, da Fichte in poi, è istituzionalizzata. L'assicurazione del contrario, ripetuta mille volte in tutte le salse, vorrebbe stordire il sospetto rodente che l'eteronomo sia più

potente dell'autonomia, che già secondo la dottrina kantiana non deve poter essere vinta da quella preponderanza. Questo soggettivismo filosofico accompagna ideologicamente l'emancipazione dell'io borghese e la fonda. La sua forza tenace si nutre di una mal diretta opposizione al sussistente: alla sua cosalità. Mentre la filosofia la relativizza o la fluidifica, si reputa superiore alla supremazia delle merci e della sua forma soggettiva di riflessione, la coscienza reificata. In Fichte quest'impulso è inconfondibile come la tendenza al dominio universale. Egli era antiideologico, nella misura in cui scorgeva nell'essere in sé del mondo, confermato dalla coscienza convenzionale e irriflessa, un qualcosa di fatto dall'uomo, conservantesi malamente. Nonostante il primato dell'oggetto la cosalità del mondo è anche apparenza. Essa fuorvia i soggetti ad ascrivere alle cose in sé il rapporto sociale della loro produzione. Ciò viene spiegato da Marx nel capitolo sul feticismo, davvero un pezzo di eredità della filosofia classica tedesca. Persino il suo motivo sistematico sopravvive in essa. Infatti il carattere di feticcio della merce non è addebitato a una coscienza falsa soggettivamente, bensì dedotto oggettivamente dall'apriori sociale, dal processo di scambio. Già in Marx emerge la differenza tra il primato dell'oggetto come qualcosa da produrre criticamente, e la sua caricatura nel sussistente, la sua deformazione attraverso il carattere di merce. Lo scambio in quanto prioritario ha oggettività reale ed è al tempo stesso oggettivamente non vero, trasgredisce il proprio principio, quello dell'uguaglianza; perciò produce necessariamente falsa coscienza, gli idoli del mercato. La spontaneità della società di scambio è legge naturale solo in modo beffardo; la supremazia dell'economia non è un'invariante. Il pensiero fa presto a immaginarsi consolatoriamente di possedere la pietra filosofale nella dissoluzione della reificazione, del carattere di merce. Ma la reificazione è essa stessa la forma di riflessione della falsa oggettività; far ruotare la teoria attorno a essa, una figura della coscienza, rende idealisticamente accettabile la teoria critica alla coscienza dominante e all'inconscio collettivo. I primi scritti di Marx, in antitesi al *Capitale*, devono a ciò la loro attuale popolarità, in particolare tra i teologi. Non manca d'ironia che siano stati gli stessi funzionari brutali e primitivi, che più di quarant'anni or sono scomunicarono Lukács a causa del capitolo sulla reificazione nell'importante libro *Storia e coscienza di classe*, ad aver fiutato l'aspetto idealistico della sua concezione. La dialettica non è

riducibile alla reificazione come a nessun'altra categoria isolata, anche se fosse così polemica. Su ciò per cui gli uomini soffrono glissa via nel frattempo il *lamento*²⁴ sulla reificazione, anziché denunciarlo. Il male sta in quei rapporti che condannano gli uomini all'apatia e all'impotenza e che essi però potrebbero modificare; non in primo luogo negli uomini e nel modo in cui i rapporti appaiono loro. Di fronte alla possibilità della catastrofe totale la reificazione è un epifenomeno; tanto più l'estraniamento che le è collegata, il corrispettivo stato soggettivo della coscienza. Essa viene riprodotta dalla paura; la coscienza, reificata nella società già costituita, non è il suo *constituens*. Chi considera il cosale come il radicalmente cattivo, chi vorrebbe dinamizzare tutto l'ente trasformandolo in pura attualità è tendenzialmente ostile all'Altro, all'Estraneo, il cui nome non per caso risuona nella parola estraniamento; in quella non identità per la quale potrebbe essere liberata non solo la coscienza, ma un'umanità conciliata. Ma il dinamismo assoluto potrebbe essere quell'atto libero assoluto che violentemente gode di sé e si serve del non identico come sua semplice occasione.

Ininterrottamente sentenze di un umanesimo di comodo servono a omologare di nuovo al soggetto ciò che è d'altro genere. Le cose s'irrigidiscono come frammenti di ciò che è stato soggiogato; l'amore per le cose intende la salvezza di esso. Dalla dialettica del sussistente non si deve espellere ciò che la coscienza sente estraneo come una cosa: negativamente la coercizione e l'eteronomia, ma anche la figura deturpata di ciò che potrebbe essere amato e che il bando, l'endogamia della coscienza, non consente di amare. Oltre il romanticismo, che si percepiva come dolore cosmico, sofferenza per l'estraniamento, si eleva il motto di Eichendorff della «estraneità bella». La condizione conciliata non annetterebbe l'estraneo con imperialismo filosofico, ma sarebbe felice se esso pur nella vicinanza concessa restasse lontano e diverso, oltre l'eterogeneo e il proprio. L'instancabile accusa di reificazione si chiude a questa dialettica e ciò mette sotto accusa la costruzione di filosofia della storia su cui si regge. Le epoche piene di senso, il cui ritorno era bramato dal primo Lukács, erano il prodotto della reificazione, di un'istituzione disumana, quanto secondo lui sono solo quelle borghesi. Raffigurazioni contemporanee di città medioevali di solito fanno sembrare come se un'esecuzione capitale avesse luogo proprio per divertimento popolare. Se in quel tempo avesse regnato armonia tra il soggetto e l'oggetto, essa sarebbe stata, come quella

piú recente, frutto di pressione e quindi incrinata. La trasfigurazione di condizioni passate giova a una posteriore e superflua frustrazione, che si vede senza vie di uscita; solo in quanto irrecuperabili esse acquistano il loro splendore. Il loro culto, quello di fasi anteriori al soggetto, tornò in sé nell'orrore all'epoca del declino dell'individuo e dei collettivi regressivi. La reificazione e la coscienza reificata maturarono, con la nascita delle scienze naturali, anche il potenziale di un mondo senza miseria; già da tempo condizioni inumane sono state condizione di umanità²⁵; essa e le figure cosali della coscienza almeno andavano insieme, mentre l'indifferenza per le cose, apprezzate come meri strumenti e ridotte al soggetto, collaborò ad asportare l'umanità. Nel cosale s'intrecciano due cose, il non identico dell'oggetto e la soggezione degli uomini ai rapporti di produzione dominanti, al loro contesto funzionale, per essi irricognoscibile. Nelle sue scarse dichiarazioni sulle fattezze di una società liberata il Marx maturo ha cambiato²⁶ posizione rispetto alla divisione del lavoro, il fondamento della reificazione. Egli distingue la condizione di libertà dall'immediatezza originaria. Nel momento della pianificazione, da cui egli si attendeva che si producesse per i viventi anziché per il profitto, e che in un certo senso si restituisse l'immediatezza, l'estraneità delle cose è conservata; nel progetto di realizzare quel che la filosofia ha prima solo pensato anche la mediazione. Ma che la dialettica senza il momento della costanza della cosa non sarebbe possibile e che si appiattirebbe diventando un'innocua dottrina del mutamento non è da addebitare né a un'abitudine filosofica, né unicamente alla coercizione sociale, che per la coscienza è riconoscibile in tale costanza. È compito della filosofia pensare il diverso dal pensiero che solo lo rende pensiero, mentre il suo demone gli sussurra che non dev'essere.

Il trapasso al materialismo.

Con il passaggio al primato dell'oggetto la dialettica diventa materialista. L'oggetto, espressione positiva del non identico, è una maschera terminologica. Nell'oggetto, armato come si deve per diventare oggetto di conoscenza, il corporeo è stato spiritualizzato sin dall'inizio dalla sua traduzione gnoseologica, è stato ridotto come alla fine fu prescritto in generale dal metodo della fenomenologia di Husserl. Se le categorie di soggetto e oggetto,

insolubili per la critica della conoscenza, si presentano in quella come false, come non semplicemente contrapposte, ciò allora vuol dire anche che l'oggettivo dell'oggetto, ciò che in esso non è spiritualizzabile, si dice oggetto solo dal punto di vista di quell'analisi indirizzata soggettivamente alla quale il primato del soggetto sembra indiscutibile. Considerato da fuori, ciò che alla riflessione spirituale si offre come non specificamente spirituale, come oggettivo, diventa materia. La categoria della non identità obbedisce ancora al criterio d'identità. Emancipati da questo criterio, i momenti non identici risultano di natura materiale oppure inseparabilmente fusi con l'aspetto materiale. La sensazione, *crux* di ogni gnoseologia, per prima cosa viene reinterpretata da questa come un fatto della coscienza, in contraddizione con quella sua piena qualità che pure sarebbe la fonte legittima della conoscenza. Non c'è sensazione senza momento somatico. Pertanto il suo concetto, rispetto a ciò che esso dice di sussumere, viene curvato secondo la richiesta di una connessione autarchica di tutti i gradi conoscitivi. Sebbene la sensazione per il principio cognitivo di stilizzazione appartenga alla coscienza, la sua fenomenologia non preconcepita metodologicamente dovrebbe descriverla altrettanto come non assorbibile dalla coscienza. Ogni sensazione è intrinsecamente anche senso del corpo. Né si può dire che esso la «accompagni». Questo presupporrebbe il *chorismos* di essa dal corporeo che proviene invece unicamente dall'intenzione noologica, in senso stretto per astrazione. La tonalità linguistica di parole come sensibile, sensuale, anche sensazione, rivela che i rapporti di cose da esse designati non sono ciò per cui li tratta la gnoseologia, semplici momenti di conoscenza. La ricostruzione immanente al soggetto del mondo delle cose non potrebbe avere la base della sua gerarchia, la sensazione appunto, senza quella *physis* che la gnoseologia autarchica desidera innanzitutto costruire su quella. Il momento somatico in quanto quello non puramente cognitivo della conoscenza è irriducibile. Così viene a cadere la pretesa del soggetto, anche là dove l'empirismo l'aveva conservata. Che le prestazioni cognitive del soggetto della conoscenza siano, secondo il proprio senso, somatiche modifica non solo il rapporto fondativo di soggetto e oggetto, ma anche la dignità del corporeo. Al polo ontico della conoscenza soggettiva il corporeo si rivela come il nucleo di essa. Ciò spodesta l'idea guida della gnoseologia di costituire il corpo come legge della connessione di sensazioni e atti, dunque

spiritualmente; le sensazioni sono già in sé quel che la sistematicità vorrebbe esporre come plasmato dalla coscienza. La filosofia tradizionale ha stregato il suo eterogeneo con il taglio delle sue categorie. Né il soggetto, né l'oggetto sono, per dirla con Hegel, un semplicemente «posto». Solo questo spiega per intero perché l'antagonismo, che la filosofia ha rivestito nei termini di soggetto e oggetto, non sia interpretabile come un rapporto di cose originario. Altrimenti lo spirito verrebbe trasformato nell'assolutamente altro del corpo, in contraddizione con il suo aspetto somatico immanente; con il solo spirito tuttavia l'antagonismo non si può cancellare, perché così esso virtualmente verrebbe spiritualizzato di nuovo. Nell'antagonismo si manifesta sia ciò che potrebbe avere il primato sul soggetto e gli si sottrae, sia la non conciliazione dell'epoca con il soggetto, per così dire la figura capovolta del primato dell'oggettività.

Il materialismo e l'immediatezza.

La critica idealista al materialismo si serve volentieri, nella misura in cui procede immanentemente e non solo predica, della dottrina dell'immediatamente dato. I fatti della coscienza fonderebbero tutti i giudizi sul mondo delle cose, e anche il concetto di materia. Se, come usa il materialismo volgare, si volesse equiparare lo spirituale ai processi cerebrali, allora – ribatte l'idealismo – le percezioni sensibili originarie dovrebbero essere quelle di processi cerebrali e non, per esempio, quelle di colori. L'incontestabile rigore di tale confutazione nasce dalla palese artificiosità dell'oggetto polemico. La riduzione ai processi di coscienza si mette sotto la tutela dell'ideale scientifico di conoscenza, del bisogno di convalidare senza lacune metodiche la validità delle proposizioni scientifiche. La verifica, che a sua volta sottostà alla problematica filosofica, diventa il metro di giudizio di essa, la scienza viene per così dire ontologizzata, come se i criteri della validità dei giudizi, il percorso del loro controllo, coincidessero senz'altro con i rapporti di cose che essi però retroattivamente, in quanto già costituiti, trattano secondo le norme della loro evidenza soggettiva. Il controllo di giudizi scientifici deve spesso avvenire chiarendo passo dopo passo come si è giunti di volta in volta al giudizio. Esso ha perciò un accento soggettivo: ci si chiede quali errori commise il soggetto conoscente quando emise il suo giudizio, ad esempio uno in

contrasto con altre proposizioni della stessa disciplina. Ma si vede che tale riesame non coincide con il rapporto di cose giudicato e con la sua fondazione oggettiva. Se uno ha calcolato male, e glielo si dimostra, questo non vuol dire che l'esempio calcolato o le regole matematiche applicate siano riducibili al «suo» calcolare, per quanto vi possa essere bisogno di atti soggettivi quale momento della sua oggettività. Questa distinzione ha conseguenze rilevanti per il concetto di una logica trascendentale, costitutiva. Già Kant commise l'errore di rimproverare ai suoi predecessori razionalisti un'anfibolia dei concetti di riflessione. Egli sottese alla fondazione oggettiva del giudizio la riflessione sul percorso intrapreso dal soggetto conoscente nel giudicare. Non da ultimo in questo la *Critica della ragion pura* si è mostrata come una teoria della scienza. Instaurare quell'anfibolia come principio filosofico, finire per torchiare metafisica da essa, è stato sicuramente l'errore più fatale della storia della filosofia moderna. Esso è a sua volta comprensibile storicisticamente. Dopo la distruzione dell'*ordo* tomista, che aveva presentato l'oggettività come voluta da Dio, questa sembrò crollare. Al tempo stesso però crebbe enormemente l'oggettività scientifica rispetto al mero opinare e quindi l'autostima del suo organo, la *ratio*. Questa contraddizione si poteva risolvere se ci si lasciava guidare dalla *ratio* a riconvertirla da strumento, da istanza d'appello della riflessione, in *constituens* ontologico, come procedette espressamente il razionalismo della scuola di Wolff. Pertanto anche il criticismo kantiano e l'intera dottrina della costituzione soggettiva restarono legati al pensiero precritico; negli idealisti post-kantiani ciò divenne manifesto. L'ipostasi dello strumento, oggi ormai un'ovvia abitudine degli uomini, era riposta teoricamente nella cosiddetta svolta copernicana. Non a caso questa è in Kant una metafora che nella sua tendenza di fondo è l'opposto di quella astronomica. Quella logica discorsiva tradizionale che guida l'argomentazione corrente contro il materialismo dovrebbe criticare questa procedura come una *petitio principii*. La priorità della coscienza, che da parte sua deve legittimare la scienza come essa è presupposta all'inizio della *Critica della ragion pura*, viene dedotta da criteri metodici che confermano o confutano un giudizio secondo le regole del gioco scientifico. Questo circolo vizioso è l'*index* della falsa impostazione. Essa nasconde che in sé non si danno fatti puri della coscienza come un primo indubitabile e assoluto: era questa l'esperienza fondamentale della generazione dello *Jugendstil* e della

Neuromantik, alla quale dava ai nervi la concezione dominante della fatticità psichica rigorosa. Successivamente sotto il *Diktat* del controllo di validità e per bisogno di classificazione, i fatti della coscienza vengono distinti dai loro sottili sconfinamenti che confutano la loro presunta costanza, in particolare da quelli nelle innervazioni corporee. Con ciò concorda che non è possibile un soggetto dell'immediatamente dato, un io al quale sarebbe dato, indipendentemente dal mondo trans-soggettivo. Colui al quale viene dato qualcosa appartiene a priori alla stessa sfera di ciò che gli è dato. Ciò condanna la tesi dell'apriori soggettivo. Il materialismo non è il dogma denunciato dai suoi scaltri avversari, ma la dissoluzione di un qualcosa di cui a sua volta si è scorto il dogmatismo; da qui il suo posto di diritto nella filosofia critica. Quando Kant nella *Fondazione* costruì la libertà come libertà dalla sensazione, tributò involontariamente onore a ciò che intendeva tagliar fuori dalla discussione. La gerarchia idealista delle datità è così poco da salvare, come la separazione assoluta di corpo e spirito che sfocia in segreto nel primato dello spirito. Entrambi sono entrati in reciproca opposizione storicamente, nel corso di sviluppo della razionalità e del principio dell'io; eppure nessuno dei due è senza l'altro. La logica della non contraddizione può rammaricarsene, però questo rapporto di cose le intima l'arresto. La fenomenologia dei fatti della coscienza costringe a oltrepassare ciò per mezzo di cui furono definiti tali.

La dialettica non è una sociologia del sapere.

Marx aveva rivolto il materialismo storico contro quello metafisico-volgare. In questo modo lo attrasse nella problematica filosofica, mentre il materialismo volgare se la spassava dogmaticamente al di qua della filosofia. Da allora il materialismo non è più una posizione polemica da assumere per decisione, ma l'acme della critica all'idealismo e a quella realtà per la quale l'idealismo opta, mentre la deforma. Il nome «teoria critica» conferitogli da Horkheimer non intende rendere accettabile il materialismo, ma dargli l'autoconsapevolezza teorica di ciò per cui esso si distacca dalle spiegazioni diletteristiche del mondo non meno che dalla «teoria tradizionale» della scienza. In quanto dialettica la teoria – come quella marxiana in gran parte – deve essere immanente, anche se finisce per negare l'intera sfera in cui si muove. Ciò la

oppone a una sociologia del sapere addotta soltanto da fuori e, come la filosofia rapidamente scoprì, impotente nei confronti di questa. La sociologia del sapere fallisce davanti alla filosofia perché scambia la funzione sociale di essa e gli interessi che la condizionano con il contenuto di verità, evitando di addentrarsi nella critica di esso e rimanendogli indifferente. Essa fallisce anche davanti al concetto d'ideologia, con cui cuoce la sua misera minestra da mendicante. Infatti il concetto d'ideologia ha senso solo in rapporto alla verità o alla non verità di ciò a cui è rivolto; si può parlare di apparenza socialmente necessaria unicamente in vista di ciò che potrebbe non essere apparenza e che però ha nell'apparenza il suo indice. È compito della critica dell'ideologia giudicare che parte vi abbiano il soggetto e l'oggetto e la dinamica di questa partecipazione. La critica dell'ideologia smentisce la falsa oggettività, il feticismo dei concetti, riducendoli al soggetto sociale; smentisce anche la falsa soggettività, la pretesa talvolta velata fino all'invisibile che l'ente sarebbe spirito, dimostrandone l'inganno, la sua malaessenza parassitaria, e anche la sua immanente antispiritualità. Il tutto del concetto totale indifferenziato d'ideologia termina invece nel nulla. Non appena esso non si distingue più da una coscienza corretta, non è più idoneo alla critica di quella falsa. Con l'idea di verità oggettiva la dialettica materialista diventa necessariamente filosofica, nonostante e grazie a ogni critica della filosofia da lei compiuta. La sociologia del sapere rinnega invece sia la struttura oggettiva della società, sia l'idea della verità oggettiva e della sua conoscenza. Per essa, come per il tipo di economia positivista a cui potrebbe ascriversi il suo fondatore, Pareto, la società non è altro che il valore medio dei modi di reazione individuali. Essa riporta la dottrina dell'ideologia al livello di una dottrina soggettiva degli *idola* di tipo protoborghese; un vero e proprio trucco da avvocato, per liberarsi, con la filosofia intera, della dialettica materialista. Istituyendo correlazioni, si localizza lo spirito *tel quel*. Questa riduzione delle cosiddette forme della coscienza è ben compatibile con l'apologetica filosofica. Alla sociologia della conoscenza rimane aperta la scappatoia che la verità o la non verità di ciò che la filosofia insegna potrebbe non avere niente a che fare con le condizioni sociali; il relativismo e la divisione del lavoro si alleano. La teoria dei due mondi del tardo Scheler ha sfruttato questo senza scrupoli. Trapassare nelle categorie sociali è possibile filosoficamente solo

decifrando il contenuto di verità di quelle filosofiche.

Sul concetto di spirito.

Il capitolo hegeliano sul padrone e il servo sviluppa, come si sa, la genesi dell'autocoscienza dal rapporto di lavoro, in particolare nell'adattarsi dell'io al fine da lui determinato e al materiale eterogeneo. Con ciò l'origine dell'io nel non io non viene quasi più velata. La si ricerca nel reale processo vitale, nelle leggi della sopravvivenza della specie, del suo approvvigionamento con mezzi di sussistenza. Invano poi Hegel ipostatizza lo spirito. Per riuscirci, egli deve gonfiarlo sino a farlo diventare l'intero, mentre invece lo spirito, in base al suo concetto, ha la sua *differentia specifica* nel fatto che è soggetto e dunque che non è l'intero: questa surrezione resiste a ogni sforzo del concetto dialettico. Uno spirito che sarebbe totalità è un non senso, come nel XX secolo quei partiti unici arrivati al potere che non tollerano altro accanto a sé e i cui nomi negli stati totalitari ghignano come allegorie della violenza immediata del particolare. Se dallo spirito in quanto totalità si elimina ogni differenza da quell'Altro in cui secondo Hegel avrebbe la sua vita, esso diventa per la seconda volta il nulla, quale si rivelerebbe il puro essere all'inizio della logica dialettica: lo spirito si dissolverebbe nel mero ente. Lo Hegel della *Fenomenologia* avrebbe esitato appena a designare il concetto di spirito come intrinsecamente mediato, come spirito e come non spirito; anche se non ne avrebbe tratto la conseguenza di rigettare la catena dell'assoluta identità. Ma se lo spirito ha bisogno in ciò che è di ciò che esso non è, allora il ricorso al lavoro non è più quello che gli apologeti della branca filosofica ripetono come loro ultima saggezza: una *metabasis eis allo ghenos*. La concezione idealista che l'attività dello spirito come lavoro si attua tramite gli individui, come se fossero suoi strumenti, e nella sua attuazione li abbassa a sua funzione, è da mantenere. Il concetto idealistico di spirito sfrutta il trapasso al lavoro sociale: quell'attività universale in cui i singoli agenti scompaiono, esso la può facilmente trasfigurare nell'in sé, senza considerarli. A ciò risponde polemicamente la simpatia del materialismo per il nominalismo. Filosoficamente essa era però troppo angusta; che solo l'individuale e gli individui siano la vera realtà è incompatibile con la teoria marxiana di formazione hegeliana della legge del valore, che si realizza nel capitalismo sulle

teste degli uomini. La mediazione dialettica dell'universale e del particolare vieta alla teoria, che opta per il particolare, di trattare precipitosamente l'universale come una bolla di sapone. La teoria non potrebbe allora cogliere né la nefasta supremazia dell'universale nel sussistente, né l'idea di una condizione che, facendo tornare in sé gli individui, potrebbe alienare l'universale dalla sua cattiva particolarità. Ma altrettanto poco si può anche solo rappresentare un soggetto trascendentale senza la società, senza i singoli che essa integra nel bene e nel male; perciò naufraga il concetto di soggetto trascendentale. La stessa universalità kantiana vuole essere una per tutti, cioè per tutti gli esseri dotati di ragione, e i dotati di ragione sono a priori socializzati. Il tentativo di Scheler di relegare senza mezzi termini il materialismo dal lato nominalista fu una manovra tattica. Prima il materialismo, non senza la complicità di un innegabile *deficit* di riflessione filosofica, viene denigrato come subalterno, poi si supera brillantemente la sua subalternità. La dialettica materialista diventò lei stessa, rovinandosi come strumento politico di dominio, la rozza visione del mondo da lei tanto odiata da preferire di allearsi con la scienza. Essa è contraria a ciò che Brecht, suicidandola, le chiedeva, la semplificazione per scopi tattici. Dialettica essa lo è pure secondo la propria essenza, è filosofia e antifilosofia. La proposizione che la coscienza potrebbe dipendere dall'essere non era una metafisica capovolta, bensì era rivolta contro l'inganno spirituale che lo spirito sarebbe in sé, al di là dell'intero processo di cui costituisce un momento. Tuttavia neanche le sue condizioni sono un in sé. Il termine essere in Marx e in Heidegger ha un significato completamente diverso nonostante ogni comunanza: nella dottrina ontologica della priorità dell'essere rispetto al pensiero, della sua «trascendenza», riecheggia da un'estrema lontananza l'eco materialista. La dottrina dell'essere diventa ideologica poiché senza dirlo spiritualizza il momento materialista nel pensiero, trasponendolo nella funzionalità pura al di là di ogni ente; facendo sparire quanto di critico contro la falsa coscienza è inerente al concetto materialistico di essere. Quella parola che voleva nominare la verità contro l'ideologia diventa la cosa più falsa di tutte: il *démenti* dell'idealità la proclamazione di una sfera ideale.

L'attività pura e la genesi.

Il trapasso della filosofia dallo spirito al suo Altro è obbligato in modo immanente dalla determinazione di esso come attività. A partire da Kant l'idealismo non può sfuggirvi, neanche Hegel. Per mezzo dell'attività lo spirito prende però parte alla genesi, che fa infuriare l'idealismo in quanto contaminante. Lo spirito quale attività è, come i filosofi ripetono, un divenire; ma non per questo, cosa a cui danno quasi ancor più valore, è *khōris*, separato, dalla storia. In base al suo semplice concetto la sua attività è temporale, storica; è sia un divenire che un divenuto, dove il divenire si è accumulato. Al pari del tempo, la cui rappresentazione più universale ha bisogno di qualcosa di temporale, non c'è attività senza un sostrato, senza un agente e senza ciò su cui viene esercitata. Nell'idea di attività assoluta non si nasconde altro che ciò che qui sarebbe all'opera; la pura *noesis noeseos* è la fede inconfessata nel Dio creatore, neutralizzata come metafisica. La dottrina idealista dell'assoluto vorrebbe assorbire la trascendenza teologica come processo, riportarla a un'immanenza che non tollera niente di assoluto, d'indipendente da condizioni ontiche. Forse è la più profonda dissonanza dell'idealismo che da un lato debba attuare la secolarizzazione sino all'estremo, per non sacrificare la sua pretesa di totalità, dall'altro però può esprimere il suo miraggio di assoluto, la totalità, solo con categorie teologiche. Strappate dalla religione, esse perdono la loro essenza e non si soddisfano in quella «esperienza della coscienza» alla quale sono ora affidate. L'attività dello spirito, una volta umanizzata, non può essere intestata a nessuno e a nient'altro che alle persone viventi. Questo infiltra il momento naturale pure nel concetto che più di tutti svetta su ogni naturalismo, quello di soggettività come unità sintetica dell'appercezione. Unicamente se è a sua volta anche non io, l'io si rapporta al non io, «fa» qualcosa, fosse pure il fare un pensiero. Il pensiero spezza in seconda riflessione la supremazia del pensiero sul suo altro, perché intrinsecamente è già sempre altro. Quindi al sommo *abstractum* di ogni attività, la funzione trascendentale, non spetta alcun primato sulle genesi fattuali. Tra il suo momento di realtà e l'attività dei soggetti reali non si spalanca un abisso ontologico; perciò nemmeno tra lo spirito e il lavoro. Certo questo, fabbricazione di un rappresentato, che nella realtà ancora non c'era, non si esaurisce nell'esistente; lo spirito non si può appiattire sull'esistenza e viceversa. Però il momento inesistente nello spirito è talmente intrecciato con l'esistenza che selezionarlo accuratamente

sarebbe come reificarlo e falsificarlo. La controversia sulla priorità dello spirito o del corpo procede in modo predialettico. Essa trascina ancora il problema di un primo. Quasi ilozoisticamente mira a un'*arkhe*, in modo formalmente ontologico, seppure la risposta possa suonare materialista. Entrambi, corpo e spirito, sono astrazioni dalla loro esperienza, la loro differenza radicale è stata posta. Essa riflette la «autocoscienza» dello spirito, che è stata storicamente acquisita, e la dissociazione di esso da ciò che nega in vista della propria identità. Tutto lo spirituale è impulso corporeo modificato, e questa modificazione è il rovesciamento qualitativo in ciò che è più che ente. Secondo la concezione di Schelling²⁷ l'impulso è la forma incoata dello spirito.

La sofferenza fisica.

I presunti fatti fondamentali della coscienza sono ben più che soltanto tali. Nella dimensione del piacere e del dispiacere il corporeo si protende in essi. Come ogni dolore e ogni negatività, motore del pensiero dialettico, sono la raffigurazione del fisico, così mediata da divenire talvolta irriconoscibile, così ogni felicità mira all'appagamento sensibile e da esso acquista oggettività. Se alla felicità è preclusa ogni aspettativa di gratificazione, non è tale. Nei dati sensibili soggettivi quella dimensione, ciò che nello spirito a sua volta lo contraddice, viene in certo modo ridotta alla sua copia gnoseologica, un po' come nella strana teoria di Hume secondo cui le rappresentazioni, *ideas*, – i fatti della coscienza con funzione intenzionale – sarebbero pallidi riflessi delle impressioni. È comodo accusare questa dottrina di nascosto naturalismo ingenuo. Però in essa risuona gnoseologicamente per l'ultima volta il momento somatico, prima di essere completamente scacciato. Nella conoscenza esso sopravvive come l'inquietudine di essa, che la mette in moto e che nel progredire di essa si riproduce implacabile; la coscienza infelice non è una cieca vanità dello spirito, piuttosto gli è inerente, è l'unica dignità autentica che esso ha ricevuto separandosi dal corpo. Essa gli ricorda, negativamente, il suo aspetto corporeo; solo la capacità di ricordarsene gli dà qualche speranza. La minima traccia di sofferenza insensata nel mondo vissuto sconfessa l'intera filosofia dell'identità, che vorrebbe trovare scusanti per l'esperienza di essa: «finché c'è ancora un mendicante, c'è ancora il mito»²⁸; perciò la filosofia dell'identità è mitologia

come pensiero. Il momento corporeo annuncia alla conoscenza che la sofferenza non deve esserci, che deve andare diversamente. «Dice il dolore: passa!» Perciò lo specifico del materialismo converge con la critica, con la prassi trasformatrice della società. L'eliminazione della sofferenza oppure la sua diminuzione sino a un grado non teoricamente anticipabile, non limitabile, non sta nel singolo sofferente, ma solo nella specie a cui il singolo appartiene, anche quando soggettivamente se ne dissocia e quando oggettivamente viene spinto nella solitudine assoluta dell'oggetto senza aiuto. Tutte le attività della specie rinviando alla sua sopravvivenza fisica, per quanto possano ignorarlo, autonomizzarsi funzionalmente e svolgere la loro mansione ormai solo secondariamente. Persino quei provvedimenti che la società prende per autodistruggersi, sono al tempo stesso, in quanto autoconservazione sfrenata e controsenso, azioni inconsapevoli contro la sofferenza. Seppure idiote, la loro particolarità totale è rivolta anche contro di essa. Confrontato con essi, il fine, per cui solo la società è società, esige che la si organizzi, come è impedito inesorabilmente sia a Ovest che a Est dai rapporti di produzione e come in base alle forze produttive sarebbe immediatamente possibile qui e ora. Una tale organizzazione della società avrebbe il suo *telos* nella negazione della sofferenza fisica anche dell'ultimo dei suoi membri e delle forme interiori di riflessione di quella sofferenza. Essa è nell'interesse di tutti, realizzabile gradualmente solo per mezzo di una solidarietà trasparente a se stessa e a ogni vivente.

Il materialismo senza immagini.

A coloro che vorrebbero che non si realizzi, il materialismo nel frattempo ha fatto il favore di degenerare. La minorità che ne è stata la causa non può essere imputata all'umanità stessa, come pensava Kant. Almeno per ora essa viene riprodotta sistematicamente dai potenti. Lo spirito oggettivo che essi gestiscono, perché hanno bisogno delle sue catene, si adegua alla coscienza incatenata per millenni. Il materialismo arrivato al potere politico si è tanto votato a tale prassi, quanto il mondo che una volta voleva trasformare; esso continua a incatenare la coscienza invece di comprenderla e di trasformarla a sua volta. Gli apparati terroristici di stato si trincerano come istituzione permanente dietro il becero pretesto di una quasi cinquantennale dittatura di un

proletariato da tempo amministrato, che è un affronto per quella teoria di cui si riempiono la bocca. Essi incatenano i loro sudditi ai loro interessi immediati e li mantengono nella limitazione. La depravazione della teoria non sarebbe stata tuttavia possibile senza un suo fondo apocrifo. Mentre i funzionari che la monopolizzano trattano la cultura in modo sommario, da fuori, essi vorrebbero goffamente simulare la loro superiorità e prestano così soccorso alla regressione universale. Ciò che nell'attesa della rivoluzione immediatamente imminente voleva liquidare la filosofia, era già allora, non avendo la pazienza di attendere la sua realizzazione, anche più indietro rispetto a essa. Nell'aspetto apocrifo del materialismo si manifesta quello dell'alta filosofia, il non vero nella sovranità dello spirito disprezzato cinicamente dal materialismo dominante, così come la società borghese lo disprezzava prima nascostamente. Il sublime idealistico è l'impronta dell'apocrifo; i testi di Kafka e Beckett fanno vivida luce su questo rapporto. La volgarità del materialismo è la volgarità irriflessa della condizione dominante. Ciò che per colpa della spiritualizzazione, quale principio frustrante, non tenne il passo, è di fronte al più elevato, che è ridicolo se si guarda alla volgarità perdurante, anche il peggiore. Ciò che è gretto e barbarico nel materialismo perpetua quell'extraterritorialità del quarto stato rispetto alla cultura che nel frattempo non è più limitata a esso, ma si è estesa anche alla cultura. Il materialismo diventa la ricaduta nella barbarie che avrebbe dovuto impedire; contrastare questo non è il meno importante tra i compiti di una teoria critica. Altrimenti l'antica non verità perdura, con ridotto coefficiente d'attrito e tanto peggio. Il subalterno cresce, dopo che con la rivoluzione le cose andarono come una volta con il ritorno del Messia. La teoria materialista divenne non soltanto esteticamente brutta di fronte al sublime svuotato della coscienza borghese, bensì non vera. Ciò è determinabile teoricamente. La dialettica è nelle cose, ma non ci potrebbe essere senza la coscienza che la riflette; altrettanto la dialettica non è sublimabile nella coscienza. In una materia assolutamente unica, indifferenziata, totale non potrebbe esserci dialettica. Quella materialista ufficiale ha saltato la gnoseologia per mezzo di decreti. La vendetta la raggiunge in modo gnoseologico: nella dottrina del riflesso. Il pensiero non è un riflesso della cosa – a ciò lo ridusse unicamente la mitologia materialista di stile epicureo, che inventa che la materia invierebbe immaginette – bensì è diretto

alla cosa stessa. L'intenzione illuminista del pensiero, la demitologizzazione, cancella il carattere riproduttivo della coscienza. Ciò che si aggrappa all'immagine resta miticamente imprigionato, idolatria. L'insieme delle immagini si dispone come un vallo davanti alla realtà. La teoria del riflesso rinnega la spontaneità del soggetto, un *movens* della dialettica oggettiva di forze produttive e rapporti di produzione. Se il soggetto è tenuto al rispecchiamento fisso dell'oggetto che necessariamente manca l'oggetto, il quale si apre solo al *surplus* soggettivo nel pensiero, allora il risultato è la torva quiete spirituale dell'amministrazione integrale. Solo un'inflessa coscienza reificata s'illude o convince gli altri di possedere fotografie dell'oggettività. La sua illusione trapassa in immediatezza dogmatica. Quando Lenin, invece di addentrarsi nella gnoseologia, in una specie di coazione a ripetere riaffermò contro di essa l'essere in sé degli oggetti della conoscenza, egli intendeva esporre la cospirazione del positivismo soggettivo con i *powers that be*. Con ciò la sua esigenza politica si rivolse contro l'obiettivo teorico conoscitivo. L'argomentazione trascendente se ne esce grazie a una pretesa di potere e per il male: il criticato, senza essere penetrato, resta indisturbato, così com'è, e in quanto nient'affatto colpito può risorgere a piacere in mutate costellazioni di potere. Era miope l'esternazione verbale di Brecht, che dopo il libro sull'empiriocriticismo non ci sarebbe più bisogno di alcuna critica alla filosofia dell'immanenza. Alla teoria materialista pervengono *desiderata* filosofici, se non deve restare vittima dello stesso provincialismo che deturpa l'arte dei paesi dell'Est. L'oggetto della teoria non è un immediato di cui essa potrebbe portarsi a casa il calco; la conoscenza non possiede, come la polizia di stato, un album dei suoi oggetti. Piuttosto essa li pensa nella loro mediazione: altrimenti si limiterebbe alla descrizione della facciata. Il criterio ampliato dell'intuizione sensibile, già problematico lì per lì, non è applicabile al radicalmente mediato, alla società, come poi però ammise lo stesso Brecht; a esso sfugge ciò che si trasferì nell'oggetto come sua legge di movimento, necessariamente nascosta dalla figura ideologica del fenomeno. Marx che, disgustato dai litigi accademici, irrompeva nelle categorie gnoseologiche come nel proverbiale negozio di porcellane, non ha dato troppo peso a un termine come rispecchiamento. La sua asserita supremazia va a spese del momento critico-soggettivo. Nella accentuazione di questo momento vive accanto all'ideologia un tratto antiideologico; si

impedisce il raggiro che il prodotto e i rapporti di produzione sarebbero immediatamente natura. Nessuna teoria può permettersi contro il livello di conoscenza oggettivamente raggiunto di fare la stupida a scopo di facile propaganda. Essa deve rifletterlo e portarlo avanti. L'unità di teoria e prassi non era intesa come una concessione alla debolezza intellettuale, che è un aborto della società repressiva. Nella figura del registratore, a cui il pensiero desidera omologarsi e ancor più sospendersi in sua gloria, la coscienza dichiara bancarotta davanti a una realtà che nello stadio attuale non è data intuitivamente, ma è funzionale, intrinsecamente astratta. Un pensiero che rispecchia sarebbe uno che non riflette: una contraddizione adialettica; senza riflessione non c'è teoria. La coscienza che tra sé e quel che essa pensa spingesse un terzo, le immagini, riprodurrebbe inavvertitamente l'idealismo; un *corpus* di rappresentazioni sostituirebbe l'oggetto della conoscenza e l'arbitrio soggettivo di tali rappresentazioni è quello di coloro che le prescrivono. La brama materialista di comprendere la cosa vuole l'opposto: solo senza immagini si potrebbe pensare l'oggetto intero. Quest'assenza d'immagini converge con il divieto teologico delle immagini. Il materialismo lo ha secolarizzato, non permettendo di dipingere positivamente l'utopia; questo è il contenuto della sua negatività. Il materialismo concorda con la teologia là dove è materialista al massimo. La sua brama potrebbe essere la resurrezione della carne; all'idealismo, regno dello spirito assoluto, essa è del tutto estranea. Punto di fuga del materialismo storico potrebbe essere il proprio superamento, la liberazione dello spirito dal primato dei bisogni materiali nello stato del loro appagamento. Solo se venisse placato l'impulso corporeo, lo spirito potrebbe conciliarsi e diventare ciò che solo promette, finché sotto il bando delle condizioni materiali non concede il soddisfacimento dei bisogni materiali.

1 Nella prima *nota* alla prima triade della *Logica* Hegel si rifiuta di iniziare con il qualcosa, anziché con l'essere (cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. IV, in particolare pp. 89 e 80 [trad. it. *Scienza della logica* cit., pp. 71 sg. e 61 sg.]). Egli pregiudica così l'intera opera, che intende mostrare il primato del soggetto, in senso appunto soggettivo, idealistico. In lui la dialettica non sarebbe andata diversamente, se egli, come corrisponderebbe al carattere aristotelico dell'opera, fosse partito dal qualcosa astratto. La

rappresentazione di un tale qualcosa incondizionato manifesta magari più tolleranza rispetto al non identico che quella dell'essere, ma non è certo meno mediata. Non ci si dovrebbe fermare neanche al concetto del qualcosa, la sua analisi dovrebbe spingersi sino a ciò che esso pensa: sino al non concettuale. Hegel invece nell'impostazione della *Logica* non può sopportare nemmeno la minima traccia di non identità, a cui la parola «qualcosa» esorta.

2 Cfr. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* cit., p. 97 e *passim* [trad. it. *Sulla metacritica della gnoseologia* cit.].

3 Cfr., più avanti, *Lo spirito universale e la storia naturale*, *passim*.

4 Il termine «identità» ha avuto diversi significati nella storia della filosofia moderna. Una volta avrebbe designato l'unità della coscienza personale: un io che si mantiene identico in tutte le sue esperienze. Era questo il significato del kantiano «io penso che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni». Poi di nuovo identità sarebbe stato ciò che di norma è uguale in tutti gli esseri dotati di ragione, il pensiero come universalità logica; inoltre l'uguaglianza con sé di ogni oggetto del pensiero, il semplice $A = A$. Infine, in senso gnoseologico: la coincidenza, seppur mediata, di soggetto e oggetto. I primi due strati di significato non vengono tenuti rigorosamente distinti neanche da Kant. Non ne ha colpa una terminologia lassa. Piuttosto l'identità contrassegna il punto d'indifferenza del momento logico e psicologico nell'idealismo. L'universalità logica quale universalità del pensiero è legata a quell'identità individuale senza la quale non si formerebbe, perché altrimenti non verrebbe trattenuto alcun passato in un presente e quindi in generale niente di uguale. Il ricorso a essa presuppone a sua volta l'universalità logica, è uno del pensiero. L'«io penso» kantiano, il momento individuale unificante, richiede sempre anche l'universale superindividuale. Il singolo io è uno solo grazie all'universalità del principio numerico unificante; l'unità della coscienza è forma riflessiva dell'identità logica. Che la coscienza individuale sia una vale solo per il presupposto logico del terzo escluso: essa non deve poter essere un altro. Pertanto la sua singolarità, anche solo per essere possibile, è sovraindividuale. Nessuno dei due momenti ha priorità sull'altro. Se non ci fosse una coscienza identica, un'identità della particolarizzazione, non ci

sarebbe un universale e viceversa. Così si autolegittima gnoseologicamente la concezione dialettica del particolare e dell'universale.

5 Un esempio tipico di concetto superiore, della tecnica di sussunzione logica a scopo ideologico, è quello oggi corrente di società industriale. Esso prescinde dai rapporti sociali di produzione, ricorrendo alle capacità tecniche di produzione, come se unicamente il loro livello decidesse immediatamente sulla forma sociale. Questo slittamento teorico ha però una scusante nelle innegabili convergenze tra Est e Ovest all'insegna del dominio burocratico.

6 «Se la dialettica semplicemente rielabora e pensa come un intero il portato delle singole scienze, allora essa è una più alta empiria e in senso proprio nient'altro che quella riflessione, che dalle esperienze si sforza di esporre l'armonia dell'intero. Allora però la dialettica non deve essere in rotta con la trattazione genetica; non le sarà lecito vantarsi di un progresso immanente, che infatti esclude ogni acquisizione casuale tramite osservazione e scoperta; essa lavorerà sulla stessa via e con gli stessi mezzi delle altre scienze, diversa solo nel fine di unificare le parti nel pensiero dell'intero. Sorge qui dunque ancora una volta un dilemma inquietante. O lo sviluppo dialettico è indipendente e determinato solo da sé; allora essa deve effettivamente sapere tutto da sé. Oppure presuppone le scienze finite e le conoscenze empiriche; in questo caso però il progresso immanente e la connessione senza soluzione di continuità vengono spezzate da ciò che viene accolto dall'esterno; e per di più essa si rapporta in maniera acritica all'esperienza. Alla dialettica la scelta. Noi non vediamo una terza possibilità» (TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen* cit., vol. I, pp. 91 sg.).

7 Cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. IV, p. 543 [trad. it. *Scienza della logica* cit., p. 488].

8 Cfr. *ibid.*, pp. 98 sgg. [trad. it. cit., pp. 81 sgg.].

9 Come quasi tutte le categorie hegeliane, anche quella della negazione negata, e perciò positiva, ha un qualche contenuto di esperienza, vale a dire per il cammino soggettivo della conoscenza filosofica. Se il conoscente sa con sufficiente precisione ciò di cui un

giudizio è privo o dove sta il suo errore, egli di solito grazie a tale determinazione ha già ciò che gli manca. Solo che questo momento della negazione determinata, in quanto a sua volta soggettivo, non è da accreditare alla logica oggettiva o addirittura alla metafisica. Comunque quel momento è quanto di più forte parla per la perfezione della conoscenza enfatica; a favore della sua riuscita; e la possibilità della metafisica, oltre quella hegeliana, trova qui un appoggio.

10 HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. IV, p. 543 [trad. it. *Scienza della logica* cit., p. 488].

11 Cfr. W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main 1963, pp. 15 sgg. [trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Torino 1971, pp. 14 sgg.].

12 «Questa relazione, l'intero come unità essenziale, sta solo nel concetto, nello scopo. Per questa unità le cause meccaniche non bastano, perché esse non hanno per fondamento lo scopo, quale unità delle determinazioni. Sotto il nome di ragion sufficiente Leibniz intese quindi una ragione tale che bastasse anche per questa unità, e che pertanto comprendesse in sé non solo le semplici cause, ma le cause finali. Questa determinazione del fondamento però non appartiene ancora a questo luogo. Il fondamento teleologico è una proprietà del concetto e di quella mediazione per via di esso, che è la ragione» (HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. IV, p. 555 [trad. it. *Scienza della logica* cit., p. 499]).

13 M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1947, p. 30 [trad. it. *Sociologia della religione*, Milano 1982, p. 30].

14 *Ibid.*

15 Cfr. *ibid.*, pp. 4 sgg. [trad. it. cit., pp. 5 sg.].

16 «In quanto quindi in un esserci vengono distinti tra loro un essenziale e un inessenziale, questa differenza è una posizione estrinseca, una separazione di una parte dell'esserci da un'altra sua parte, senza che l'esserci stesso sia toccato; è una divisione che cade in un terzo. Resta qui indeterminato che cosa appartenga

all'essenziale o all'inessenziale. Quello che fa la differenza è un certo riguardo e considerazione estrinseca e il medesimo contenuto è per tanto da stimarsi ora come essenziale, ora come inessenziale» (HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. IV, p. 487 [trad. it. *Scienza della logica* cit., pp. 438 sg.]).

17 «Il concepire un oggetto non consiste infatti in altro, se non in ciò, che l'io se lo appropria, lo penetra e lo porta nella sua forma propria, cioè nell'universalità che è immediatamente determinatezza, o nella determinatezza che è immediatamente universalità. Nell'intuizione o anche nella rappresentazione l'oggetto è ancora un che di esteriore, di estraneo. Mediante il concepire, l'essere in sé e per sé, che l'oggetto ha nell'intuire e nel rappresentare, viene trasformato in un esser posto; l'io penetra l'oggetto pensandolo. Ma come l'oggetto è nel pensare, soltanto così esso è in sé e per sé; com'è nell'intuizione o nella rappresentazione, l'oggetto è apparenza o fenomeno; il pensiero toglie l'immediatezza dell'oggetto, con la quale esso dapprima ci viene innanzi e ne fa così un esser posto; ma questo suo esser posto è il suo essere in sé e per sé, ovvero la sua oggettività. L'oggetto ha pertanto nel concetto questa oggettività, e questo è l'unità della coscienza di sé, nella quale l'oggetto è stato accolto. L'oggettività sua, ossia il concetto, non è quindi appunto altro che la natura della coscienza di sé, non ha altri momenti o determinazioni, che l'io stesso» (HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. V, p. 16 [trad. it. *Scienza della logica* cit., p. 660]).

18 Cfr. K. MARX, *Kritik des Gothaer Programms*, Frankfurt am Main 1956, pp. 199 sg. [trad. it. *Critica al programma di Gotha*, Roma 1976].

19 Cfr. SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* cit., p. 21 [trad. it. cit.].

20 Nel racconto *Zwerg Nase* (Nano Nasone) di Wilhelm Hauff (1802-27), una strega trasforma un ragazzo nel brutto nano Nasone facendogli annusare l'erbetta starnutina. L'oca Mimí (una fanciulla anch'essa vittima di un incantesimo) gli dice che potrà recuperare la forma primitiva con la stessa erba, ma il nano non sa quale sia. Dovendo preparare il pasticcio *souzeraine* per il duca che l'ha assunto come cuoco, il nano non vi riesce perché esso richiede

appunto l'erbetta starnutina. Per rimediare egli cerca l'erbetta, aiutato dall'oca Mimí, ma trovatala scopre che è quella che ha provocato la sua metamorfosi: egli riprende quindi le sue sembianze e fugge insieme all'oca Mimí (che ridiventa fanciulla e lo sposerà) senza tornare più dal duca che attende invano il pasticcio *souzeraine* [N. d. T.].

21 Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., pp. 93 sg. [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., pp. 114 sg.].

22 Letteralmente il primato dell'oggetto potrebbe essere rintracciato sin dove il pensiero s'illude di avere conquistato la sua oggettività assoluta separandosi da tutte quelle che non sono esse stesse pensiero: nella logica formale. Il qualcosa a cui fanno riferimento tutte le proposizioni logiche è ancora, sebbene queste possano ignorarlo interamente, la copia di ciò che il pensiero intende e senza cui anch'esso non potrebbe esserci; l'extramentale è condizione logico-immanente del pensiero. La copula, l'è, contiene già sempre oggettività secondo il modello del giudizio esistenziale. Così cadono anche tutte le speranze del bisogno di sicurezza di possedere nella logica formale un assolutamente incondizionato, il fondamento certo della filosofia.

23 *Manetekel*: segno premonitore; cfr. *Daniele*, 5.25.

24 In italiano nel testo.

25 Cfr. W. BENJAMIN, *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen*, Frankfurt am Main 1962, con una nota di T. W. Adorno, p. 128 [trad. it. *Uomini tedeschi*, Milano 1979, p. 153].

26 Cfr. MARX, *Das Kapital* cit., vol. I, p. 514 [trad. it. cit.].

27 «Così anche l'essere è completamente indifferente all'ente. Ma quanto più questo abbandono è intimo e delizioso, tanto più deve prodursi per l'eternità, senza il suo intervento e senza che lo sappia, una quieta brama di giungere a se stesso, di trovarsi e di godere, un impulso a divenire cosciente, di cui però di nuovo non prende coscienza» (F. W. SCHELLING, *Die Weltalter*, München 1946, p. 136 [trad. it. *Le età del mondo*, Guida, Napoli 2000]). – «E così, partendo dal grado più basso e secondo quanto ha di più intimo e nascosto,

noi vediamo la natura appetire, salire e incedere piú oltre nella sua brama, finché infine, avendo tratto a sé lo stesso spirituale puro, si è appropriata dell'essenza suprema» (*ibid.*, p. 140).

28 W. BENJAMIN, *Passagenarbeit*, Manuskript, Konvolut K, Bl. 6 [trad. it. *I «passages» di Parigi*, Torino 2000, p. 446].

Parte terza

I modelli

I.

La libertà. Per la metacritica della ragion pratica

«*Il falso problema*».

Una volta si parlava di falso problema quando si voleva impedire illuministicamente che dall'autorità indiscussa dei dogmi potessero discendere considerazioni che sarebbero indecidibili proprio per il pensiero a cui venivano demandate. Questo riecheggia nell'uso peggiorativo del termine scolastica. Ma ora i falsi problemi non sarebbero più quelli che si prendono gioco del giudizio e dell'interesse razionale, ma quelli che usano concetti non ben definiti. Un tabù semantico strozza le questioni reali, come se fossero solo questioni di significato; l'esame preliminare degenera nel divieto di esaminare. Le regole del gioco di un metodo, modellate senz'altro su quelle solite della scienza esatta, regolano ciò su cui è lecito riflettere, fosse pure la cosa più urgente; i modi di procedere approvati, i mezzi, conquistano il primato sul conoscibile, i fini. Vengono cancellate le esperienze che sono in contrasto con il segno a loro univocamente correlato. Delle difficoltà da esse procurate avrebbe colpa soltanto un'imprecisa terminologia prescientifica. – Se la volontà sia libera è così rilevante, come i termini sono refrattari al *desideratum* di stabilire chiaro e tondo il loro significato. Poiché la giustizia e la punizione, e in fondo la possibilità di quel che per tutta la tradizione filosofica è stato chiamato morale o etica, dipendono da questa risposta, il bisogno intellettuale non si lascia sottrarre questa domanda ingenua come un falso problema. Un'autocompiaciuta pulizia intellettuale gli offre un misero soddisfacimento sostitutivo. Non di meno la critica semantica non è da trascurare. L'urgenza di una domanda non può costringere a dare una risposta, qualora non sia ottenibile una vera; ancor meno il bisogno fallibile, neanche quello disperato, può indicare la direzione della risposta. Si dovrebbe riflettere sugli oggetti in questione non come si giudica su enti o non enti, bensì

accogliendo nella loro determinazione sia l'impossibilità di reificarli che l'invito a pensarli. Nel capitolo sulle antinomie della *Critica della ragion pura* o in ampie parti della *Critica della ragion pratica* lo si è tentato con intenzione più o meno esplicita; però Kant non ha evitato del tutto l'uso dogmatico della ragione che egli come Hume biasima in altri concetti tradizionali. Egli ha appianato dicotomicamente il conflitto tra la fatticità – la «natura» – e il razionalmente necessario – il mondo intellegibile. Anche se la volontà o la libertà non possono essere indicate come un ente, ciò non esclude affatto, in analogia con la schietta gnoseologia predialettica, che singoli impulsi o singole esperienze si lascino sintetizzare sotto concetti ai quali non corrisponde alcun sostrato naturale, ma che riducono quegli impulsi o esperienze a un comune denominatore, come, per fare un paragone, l'«oggetto» kantiano i suoi fenomeni. Secondo questo modello la volontà sarebbe l'unità normativa di tutti gli impulsi che si mostrano insieme spontanei e razionalmente determinati, a differenza della causalità naturale nel cui quadro comunque rimasero: nessuna sequenza di atti di volontà è al di fuori del nesso causale. Libertà sarebbe la parola per la possibilità di quegli impulsi. Ma la svelta soluzione gnoseologica non basta. La domanda, se la volontà sia libera oppure no, mette di fronte a un *aut-aut* tanto rigoroso quanto problematico, sul quale sorvola con indifferenza il concetto di volontà quale unità normativa dei suoi impulsi. E soprattutto in questo costrutto concettuale, orientato sul modello della filosofia soggettiva dell'immanenza, viene supposto tacitamente che la volontà e la libertà abbiano una struttura monadologica. Questo è contraddetto da una cosa semplicissima: innumerevoli momenti della realtà esterna, in particolare di quella sociale, entrano nelle decisioni definite libere e volontarie con la mediazione di quel che la psicoanalisi chiama «esame di realtà»; se il concetto di volontà conforme a ragione avrà mai un qualche significato, esso si riferisce proprio a ciò, per quanto Kant si ostini a negarlo. Ciò che alla definizione filosofico-immanente di quei concetti dona eleganza e autarchia è in verità un'astrazione rispetto alle decisioni effettive di cui ci si può chiedere se siano libere o no; ciò che essa lascia di psichico è poco rispetto alla complessione reale d'interno ed esterno. Da questo qualcosa d'impoverito, di chimicamente puro, non si può ricavare che cosa è lecito predicare della libertà o del suo contrario. Detto più rigorosamente, e anche più kantianamente,

il soggetto empirico che prende le decisioni – e solo uno empirico le può prendere, l'io penso di trascendentale purezza non potrebbe avere impulsi – è esso stesso momento del mondo «esteriore», spazio-temporale e non ha su di esso alcuna priorità ontologica; perciò naufraga il tentativo di localizzare in lui la questione del libero arbitrio. Questo tentativo traccia il confine tra l'intelligibile e l'empirico all'interno dell'empiria. Questo c'è di vero nella tesi del falso problema. Non appena la questione del libero arbitrio si riduce a quella della decisione degli individui rispettivamente singoli, separati dal loro contesto, l'individuo dalla società, essa obbedisce all'inganno di un puro essere in sé assoluto: la limitata esperienza soggettiva usurpa la dignità della cosa più certa. Il sostrato dell'alternativa ha un che di fittizio. Il presunto soggetto in sé essente è internamente mediato da ciò da cui si separa, la relazione di tutti i soggetti. Tramite la mediazione diventa ciò che in base alla sua coscienza di libertà non vuole essere: eteronomo. Anche laddove si suppone l'illibertà positivamente, le sue condizioni, in quanto quelle di una causalità psichica chiusa nell'immanenza, vengono ricercate nell'individuo scisso, che essenzialmente non è così scisso. Come il singolo non trova dentro di sé il rapporto di cose della libertà, così il teorema di determinazione non può semplicemente estinguere *post festum* il sentimento ingenuo dell'arbitrio; la dottrina del determinismo psicologico è stata sviluppata solo in una tarda fase.

L'interesse alla libertà è scisso.

Dal secolo XVII la grande filosofia aveva definito la libertà come il suo interesse più proprio; con l'implicito mandato della classe borghese di fondarla in modo trasparente. Quell'interesse è però internamente antagonistico. Va contro la vecchia repressione e incrementa quella nuova insita nello stesso principio razionale. Viene cercata una formula comune per la libertà e la repressione: quella viene ceduta alla razionalità che la limita e l'allontana dall'empiria in cui non la si vuole affatto vedere realizzata. Questa dicotomia si connette anche alla progressiva scientifizzazione. La classe borghese è alleata con questa in quanto incrementa la produzione, e deve temerla non appena intacca la fede nell'esistenza della sua libertà, già rassegnata all'interiorità. Questo sta realmente dietro la dottrina delle antinomie. Già in Kant e poi

negli idealisti l'idea di libertà entra in antitesi con la ricerca specialistica, in particolare con quella psicologica. I suoi oggetti vengono relegati da Kant nel regno dell'illibertà; la scienza positiva starebbe al di sotto della speculazione: in Kant al di sotto della dottrina dei *noumena*. Con il venir meno della capacità speculativa e il correlato sviluppo delle scienze particolari l'antitesi si è acuita all'estremo. Le scienze particolari hanno pagato per questo con la grettezza, la filosofia con un vuoto non vincolante. Quanto più le scienze specialistiche le sequestrano il contenuto – ad esempio la psicologia la genesi del carattere, su cui lo stesso Kant fa congetture ancora selvagge – tanto più penosamente i filosofemi sul libero arbitrio scadono a declamazioni. Se le scienze particolari cercano una sempre maggiore legalità; se questo, ancor prima che ne abbiano l'intenzione, le spinge a prendere partito per il determinismo, allora nella filosofia devono depositarsi in misura crescente visioni prescientifiche e apologetiche della libertà. In Kant la dottrina delle antinomie, in Hegel la dialettica della libertà costituiscono un momento filosofico essenziale; dopo di loro almeno la filosofia accademica si è votata all'idolo di un regno che si eleva sull'empiria. La libertà intellegibile degli individui viene apprezzata affinché senza inibizioni si possano inchiodare quelli empirici alle loro responsabilità e li si possa tener meglio a freno, prospettando una punizione metafisicamente giustificata. L'alleanza della dottrina della libertà con la prassi repressiva allontana la filosofia sempre più da una comprensione genuina della libertà e illibertà dei viventi. Essa si avvicina, anacronisticamente, a quella melensa edificazione che Hegel aveva diagnosticato come miseria della filosofia. Poiché però la scienza particolare – ad esempio quella del diritto penale – non è all'altezza del problema della libertà ed è costretta a dichiarare la propria incompetenza, essa cerca aiuto proprio da quella filosofia che non può concederglielo per la sua cattiva e astratta antitesi allo scientismo. Dove la scienza attende dalla filosofia la decisione sull'insolubile, riceve da questa solo conforto ideologico. Su di esso si orientano poi i singoli scienziati secondo i gusti e, si deve temere, secondo la propria struttura psicologica pulsionale. Il rapporto con il complesso di libertà e determinismo viene rimesso all'arbitrio dell'irrazionalità, oscillando tra singole osservazioni più o meno empiriche, inconcludenti, e universalità dogmatiche. In ultimo la posizione rispetto a questo complesso viene a dipendere dalla fede politica o dal potere appena

riconosciuto. Le riflessioni su libertà e determinismo suonano arcaiche, come agli inizi della borghesia rivoluzionaria. Ma che la libertà invecchi senza essere realizzata non è da accettare come fatalità; la resistenza deve spiegarla. L'idea di libertà perse non da ultimo il suo potere sugli uomini perché era stata concepita sin dall'inizio in modo soggettivo-astratto, cosicché l'oggettiva tendenza sociale non fece fatica a seppellirla sotto di sé.

La libertà, il determinismo, l'identità.

L'indifferenza per la libertà, per il suo concetto e per la cosa stessa è maturata dall'integrazione sociale che i soggetti subiscono come se fosse irresistibile. Il loro interesse a essere garantiti ha paralizzato quello per una libertà che essi temono come mancanza di protezione. Come l'appello alla libertà, il solo nominarla suona retorico. A ciò si adegua il nominalismo intransigente. Che esso releghi le antinomie oggettive secondo il canone della logica nella regione dei falsi problemi ha a sua volta una funzione sociale: coprire le contraddizioni, rinnegandole. Mentre ci si attiene ai dati o ai loro eredi contemporanei, le proposizioni protocollari, la coscienza viene esonerata da ciò che contraddice l'esterno. Secondo le regole di quell'ideologia basterebbe soltanto descrivere e classificare i modi di comportamento degli uomini nelle diverse situazioni, non parlare di volontà o di libertà; questo sarebbe feticismo concettuale. Tutte le determinazioni dell'io, com'era effettivamente nei progetti del behaviorismo, sarebbero ritraducibili semplicemente in modi di reagire e reazioni singole che poi si sarebbero stabilizzati. Non si considera che lo stabilizzato crea nuove qualità rispetto ai riflessi dai quali può essere sorto. I positivisti ubbidiscono inconsapevolmente al dogma del primato del primo, nutrito dai loro mortali nemici, i metafisici: «Piú di ogni altra cosa si venera ciò che è antico, ma ciò su cui si giura merita piú rispetto di altro»¹. In Aristotele è il mito; di esso negli antimitologi puri rimane la concezione che tutto quel che è sarebbe riducibile a ciò che una volta è stato. Nelle equazioni del loro metodo quantificante c'è così poco spazio per la formazione dell'altro, come all'interno del bando del destino. Tuttavia ciò che negli uomini si è oggettivato a partire dai riflessi e contro questi, il carattere o la volontà, organo potenziale di libertà, è anche ciò che li mina. Infatti esso impersona il principio di dominio al quale gli

uomini si assoggettano sempre più. L'identità del Sé e l'estraniamento del Sé si accompagnano sin dall'inizio; perciò il concetto di estraniamento del Sé è cattivo romanticismo. Pur essendo condizione di libertà, l'identità è immediatamente insieme il principio del determinismo. C'è volontà nella misura in cui gli uomini si oggettivano nel carattere. Con ciò essi diventano esteriori a se stessi – qualunque cosa ciò sia – secondo il modello del mondo esterno, assoggettato alla causalità. – Inoltre il concetto di «reazione», di per sé positivista, meramente descrittivo, presuppone assai più di quanto ammette: la dipendenza passiva dalla situazione rispettivamente data. Viene fatta sparire a priori l'interazione di soggetto e oggetto, la spontaneità viene esclusa già dal metodo, all'unisono con quell'ideologia dell'adattamento che, al servizio del mondo, disabituava gli uomini a quel momento anche nella teoria. Se ci si fermasse alle reazioni passive, ci si fermerebbe nel linguaggio dell'antica filosofia alla ricettività: nessun pensiero sarebbe possibile. Come c'è volontà solo per mezzo della coscienza, così correlativamente c'è anche coscienza solo dove c'è volontà. Da parte sua l'autoconservazione nella sua storia esige più che il riflesso condizionato e prepara quindi quel che alla fine potrebbe superarla. In questo essa presumibilmente si appoggia all'individuo biologico che prescrive la forma ai suoi riflessi; difficilmente potrebbero esserci i riflessi senza un qualche momento di unità. Essa si rafforza come il Sé dell'autoconservazione; a lui la libertà si apre come il suo esser diventato differente dai riflessi.

La libertà e la società organizzata.

Senza alcun pensiero di libertà la società organizzata non si potrebbe fondare. A sua volta essa poi la riduce. Le due cose si potrebbero mostrare sulla base della costruzione hobbesiana del contratto statale. Di fatto un determinismo lineare sanzionerebbe, in antitesi al determinista Hobbes, il *bellum omnium contra omnes*; ogni criterio d'azione verrebbe meno, se tutte fossero ugualmente predeterminate e cieche. Viene prospettata una situazione estrema; forse c'è un paralogismo nel fatto che si esiga la libertà per la possibilità di vivere in società: affinché non ci sia il terrore, la libertà dovrebbe essere reale. Piuttosto c'è invece il terrore, perché non c'è ancora libertà. La riflessione sul problema della volontà e della libertà non abolisce il problema, ma lo ripropone nella

prospettiva della filosofia della storia: perché le tesi, che la volontà è libera e che la volontà non è libera, sono diventate un'antinomia? Che quella riflessione sia sorta storicamente, Kant non ha mancato di notarlo e ha espressamente basato sul suo ritardo la pretesa rivoluzionaria della sua filosofia morale: «Si vedeva l'uomo legato dal suo dovere a leggi, ma non ci si lasciava venire in mente che egli fosse assoggettato a una legislazione sua propria e tuttavia universale, e che egli fosse legato soltanto ad agire in conformità della propria volontà, la quale però, secondo il suo fine naturale, detta leggi universali»². Non gli è però mai passato per la mente che la stessa libertà, per lui un'idea eterna, possa essere di natura storica; non solo come concetto, ma anche in base al contenuto di esperienza. A intere epoche, a intere società mancava sia il concetto di libertà che la cosa. Attribuirlo a esse come un in sé oggettivo, anche nel caso in cui agli uomini fosse del tutto velata, contrasterebbe con il principio kantiano del trascendentale che deve essere fondato nella coscienza soggettiva e che sarebbe insostenibile, qualora esso, la presunta coscienza in generale, venisse meno a uno dei viventi. Da qui lo sforzo caparbio di Kant di dimostrare che la coscienza morale è presente ovunque, anche nei radicalmente cattivi. Altrimenti egli a quelle fasi e a quelle società prive di libertà avrebbe dovuto negare con il carattere di entità dotate di ragione anche quello di umanità; il seguace di Rousseau non avrebbe acconsentito a ciò. Prima che si formasse l'individuo nel senso moderno, ovvio per Kant, che non intende semplicemente la singola natura biologica, ma quella costituita come unità solo tramite la sua autoriflessione³, «l'autocoscienza» hegeliana, è anacronistico parlare di libertà, reale o richiesta. Come pure la libertà, da produrre per intero solo in condizioni sociali di scatenata abbondanza di beni, potrebbe estinguersi del tutto e forse senza lasciar traccia. Il male non è che gli uomini liberi agiscano in modo radicalmente cattivo, come effettivamente agiscono in una misura per Kant inimmaginabile, ma che non ci sia ancora un mondo in cui essi, secondo una folgorazione di Brecht, non abbiano più bisogno di essere cattivi. Il cattivo potrebbe essere allora la loro propria illibertà: ciò che accade di cattivo ha origine da essa. È la società che fa diventare gli individui, anche in base alla loro genesi immanente, quel che sono; la loro libertà o illibertà non è il primario, quale appare loro sotto il velo del *principium individuationis*. Infatti l'io impedisce alla coscienza soggettiva anche

la visione della propria dipendenza, come è stato chiarito da Schopenhauer con il mito del velo di Maya. Il principio di individuazione, legge di quella particolarizzazione a cui è legata l'universalità della ragione nei singoli, li isola tendenzialmente dai contesti che li includono e promuove così la lusinghiera fiducia nell'autarchia del soggetto. La sua quintessenza sotto il nome di libertà viene contrapposta alla totalità di tutto ciò che limita l'individualità. Ma il *principium individuationis* non è affatto il metafisicamente ultimo e irrevocabile, e quindi non lo è neanche la libertà; questa piuttosto è un «momento» nel doppio senso di non essere isolabile, ma intrecciata, e, per ora, di essere sempre solo un attimo di spontaneità, un punto storico nodale, preclusa dalle attuali condizioni. Come non regna l'indipendenza dell'individuo, accentuata smisuratamente dall'ideologia liberale, così non si deve rinnegare la sua realissima separazione dalla società che viene male interpretata da quell'ideologia. A tratti l'individuo si è contrapposto alla società come un essere autonomo, seppur particolare, in grado con la ragione di perseguire i propri interessi. In quella fase e oltre la domanda intorno alla libertà era quella genuina, se la società permetta all'individuo di essere libero come gli promette; e quindi anche, se essa stessa lo sia. L'individuo sporge in modo temporaneo dal contesto cieco della società, ma con il suo isolamento senza finestre aiuta tanto più a riprodurlo. – La tesi dell'illibertà annuncia altrettanto l'esperienza storica della non conciliazione di esterno e interno: non liberi sono gli uomini in quanto succubi dell'esteriore, e questo loro esteriore sono d'altra parte anche essi stessi. Solo da ciò che è separato da lui ed è contro di lui necessario il soggetto acquisisce, secondo la cognizione della fenomenologia hegeliana, i concetti di libertà e illibertà, che poi riferisce alla propria struttura monadologica. La coscienza prefilosofica è al di qua dell'alternativa; al soggetto che agisce ingenuamente e si contrappone all'ambiente la propria condizionatezza non è trasparente. Per dominarla, la coscienza deve renderla trasparente. La sovranità del pensiero, che grazie alla sua libertà si ripiega su se stesso come sul proprio soggetto, matura anche il concetto d'illibertà. Le due cose non formano una semplice antitesi, ma sono intrecciate. La coscienza se ne rende conto non per una sete teoretica di conoscenza. La sovranità dominatrice della natura e la sua figura sociale, il dominio sugli uomini, le suggeriscono il loro contrario, l'idea di libertà. Colui che nelle gerarchie sta in alto e non dipende visibilmente da

alcuno è stato il suo archetipo storico. Nell'astratto concetto generale di un al di là della natura la libertà viene spiritualizzata come libertà dal regno della causalità. Ma così diviene un'autoillusione. In termini psicologici l'interesse del soggetto alla tesi, che sarebbe libero, sarebbe narcisista, smisurata come tutto il narcisistico. Il narcisismo emerge persino nell'argomentazione di Kant che però localizza categoricamente la sfera della libertà al di sopra della psicologia. Ogni uomo, anche il «peggiore furfante», recita *La fondazione della metafisica dei costumi*, si augura di avere la stessa disposizione d'animo, «quando gli si presentano esempi di lealtà nelle intenzioni, perseveranza nel seguire buone massime, simpatia e benevolenza universale...» Da ciò egli non può aspettarsi alcuna «soddisfazione dei desideri o uno stato che soddisfi qualcuna delle sue inclinazioni reali o immaginarie... ma può aspettarsi soltanto un più alto valore della sua persona. E questa persona migliore egli crede di essere, quando si pone al posto di membro del mondo intellegibile, al quale lo costringe, suo malgrado, l'idea di libertà, cioè d'indipendenza da cause determinate del mondo sensibile...»⁴. Kant non lesina alcuna fatica per fondare d'altra parte l'attesa di un più alto valore della persona, motivante la tesi della libertà, con quell'oggettività della legge morale alla quale però la coscienza si eleva solo sulla base di quell'attesa. Eppure egli non può far dimenticare che «l'uso pratico della comune ragione umana»⁵, per quanto riguarda la libertà, è unito al bisogno di autoelevazione, al «valore» della persona. Tuttavia la coscienza immediata, quella «comune conoscenza razionale della moralità», da cui la *Fondazione* kantiana inizia per metodo, sente altrettanto anche l'interesse a negare la stessa libertà che ha reclamato. Quanta più libertà il soggetto e la comunità dei soggetti si ascrivono, tanto maggiore è la sua responsabilità che gli è insostenibile in una vita borghese, la cui prassi non ha mai concesso al soggetto quell'integrale autonomia che la teoria gli assegnava. Perciò deve sentirsi in colpa. I soggetti si rendono conto dei limiti della loro libertà dalla loro appartenenza alla natura e ancor più dalla loro impotenza di fronte alla società, resasi da loro autonoma. Tuttavia l'universalità del concetto di libertà, a cui partecipano anche gli oppressi, si rivolta contro il dominio quale modello di libertà, capovolgendolo. In reazione i privilegiati della libertà si rallegrano che gli altri non sarebbero ancora maturi per la libertà. Essi lo razionalizzano plausibilmente come causalità naturale. Non soltanto

i soggetti sono fusi con la propria corporeità, ma regna anche una legalità continua nello psichico che la riflessione ha faticosamente separato dal mondo fisico. La coscienza di ciò crebbe in proporzione alla determinazione della psiche come unità. Eppure come non esiste una coscienza immediatamente evidente della libertà, neppure ce n'è una dell'illibertà; c'è già sempre bisogno o di rispecchiare sul soggetto ciò che è stato percepito nella società – il più antico rispecchiamento è la cosiddetta psicologia platonica –, o della scienza psicologica in quanto scienza reificante, tra le cui mani la vita psichica da essa scoperta diventa una cosa tra le cose e ricade sotto quella causalità che si predica del mondo delle cose.

L'impulso preindividuale.

La baluginante coscienza di libertà si nutre del ricordo dell'impulso arcaico, non ancora guidato da un io stabile. Quanto più l'io lo tiene a freno, tanto più problematica gli diventa la libertà primitiva in quanto caotica. Senza anamnesi dell'impulso non domo, preindividuale, successivamente bandito nella zona di una non libera soggezione alla natura, non si potrebbe attingere quell'idea di libertà che però termina a sua volta nel rafforzamento dell'io. Nel concetto filosofico che eleva più di ogni altro la libertà come comportamento al di sopra della realtà empirica, quello di spontaneità, risuona l'eco di ciò che l'io della filosofia idealista controlla sino ad annientare, vedendo in questo la prova della sua libertà. In apologia della sua figura capovolta la società incoraggia gli individui a ipostatizzare la propria individualità e quindi la loro libertà. Fin dove arriva tale coriacea apparenza, la coscienza apprende il proprio momento d'illibertà solo dagli stati patogeni come le nevrosi ossessive. Esse le comandano di agire dentro la cerchia della propria immanenza secondo leggi che sente come «estraneie all'io»; negazione di libertà nel suo regno autoctono. Il dolore della nevrosi ha metapsicologicamente anche l'aspetto di distruggere l'immagine di comodo di essere libero dentro e non libero fuori, senza che il suo stato patologico schiuda al soggetto la verità che gli comunica e che il soggetto non può conciliare né con il suo istinto, né con il suo interesse razionale. Il contenuto di verità delle nevrosi è che esse dimostrano internamente all'io la sua illibertà sulla base dell'estraneo all'io, della sensazione «questo però non sono affatto io»; là dove il suo dominio sulla natura interna

fallisce. Ciò che cade nell'unità di quanto la gnoseologia tradizionale chiamava autocoscienza personale – anch'essa di natura ossessiva, nella misura in cui quest'unità s'imprime a tutti i suoi momenti come legalità – appare libero all'io che ritratta se stesso, perché esso deduce l'idea di libertà dal modello del proprio dominio, prima quello sugli uomini e cose, poi, interiorizzato, quello sul suo intero contenuto concreto di cui dispone in quanto lo pensa. Questo non è solo un autoinganno dell'immediatezza gonfiatasi sino all'assoluto. Solo qualora uno si comporti come un io, non solo reattivamente, il suo comportamento può dirsi in certo modo libero. Eppure sarebbe altrettanto libero il non domato dall'io quale principio di ogni determinazione, ciò che all'io, come nella filosofia morale kantiana, sembra non libero, e che fino a oggi effettivamente è stato tale. La libertà con il progresso dell'esperienza personale diviene problematica come datità, ma poiché l'interesse del soggetto per essa non scema, viene sublimata a idea. Ciò viene confermato metapsicologicamente dalla teoria psicoanalitica della rimozione. Per essa, dialettica quanto basta, l'istanza di rimozione, il meccanismo coatto è lo stesso che l'io, l'organo di libertà. L'introspezione non scopre internamente come un positivo né la libertà, né l'illibertà. Essa le concepisce entrambe in relazione a un extramentale: la libertà come la controfigura polemica del dolore causato dalla coazione sociale, l'illibertà come la copia di questa. Il soggetto non è la «sfera di origini assolute», com'esso si pensa; ancora le determinazioni grazie alle quali esso si attribuisce la sua sovranità hanno sempre anche bisogno di ciò che in base alla loro autocomprensione avrebbe bisogno solo di loro. Su ciò che è decisivo nell'io, la sua indipendenza e autonomia, si può giudicare solo in rapporto alla sua alterità, al non io. Se vi sia autonomia o meno, dipende dal suo antagonista e dalla sua contraddizione, l'oggetto, che concede o nega l'autonomia al soggetto; separata da esso, l'autonomia è fittizia.

Gli «experimenta crucis».

Che la coscienza con il ricorso alla sua esperienza personale possa appurare ben poco intorno alla libertà, lo testimoniano gli *experimenta crucis* dell'introspezione. Il più popolare di essi non a caso viene assegnato a un asino. Il suo schema è seguito ancora da Kant, quando tenta di dimostrare la libertà con la decisione,

pertinente nei pezzi di Beckett, di alzarsi dalla sedia. Per lasciar decidere in modo stringente, per così dire empirico, se la volontà sia libera, le situazioni devono essere depurate rigorosamente dal loro contenuto empirico; si devono produrre condizioni da esperimento mentale in cui vi siano meno determinanti che sia possibile. Ogni paradigma meno clownesco contiene motivi razionali per il soggetto decisionale che potrebbero contare come determinanti; a condannare gli *experimenta* all'inefficacia è il principio in base a cui devono decidere e ciò svaluta la decisione. Situazioni pure alla Buridano non dovrebbero capitare in linea di principio, tranne quando vengono concepite o prodotte per provare la libertà. Persino se si reperisse qualcosa del genere, sarebbe irrilevante per la vita di qualunque uomo e quindi *adiaphoron* per la libertà. Alcuni *experimenta crucis* di Kant hanno comunque maggiori pretese. Egli li porta come riscontri empirici del diritto «di introdurre la libertà nella scienza», visto che «anche l'esperienza conferma quest'ordine di concetti in noi»⁶; mentre invece quei riscontri empirici per qualcosa che secondo la sua teoria è affatto superiore all'empiria dovrebbero farlo diffidare, perché così il rapporto di cose critico viene localizzato nella sfera alla quale è sottratto per principio. E infatti anche l'esempio non è stringente: «Supponete che qualcuno asserisca della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile, quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate se, qualora fosse rizzata una forza davanti alla casa dov'egli trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena avesse goduto il piacere, in tal caso egli non vincerebbe la sua inclinazione. Non ci vuol molto a indovinare ciò che egli risponderebbe. Ma domandategli se, qualora il suo principe, con minacce della stessa pena di morte immediata, pretendesse che egli facesse una falsa testimonianza contro un uomo onesto, che il principe volesse rovinare con speciosi pretesti, se allora egli, per quanto grande possa essere il suo amore per la vita, crederebbe possibile vincerlo. Forse egli non oserebbe assicurare se lo vincerebbe o no; ma che ciò gli sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli giudica dunque di poter fare qualche cosa, perché è conscio di doverlo fare, e conosce in sé la libertà, che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta incognita»⁷. Che egli lo possa, lo concederebbe presumibilmente sia colui che Kant accusa di una «inclinazione lussuriosa», che colui che viene ricattato dal tiranno, chiamato da Kant con tutto il rispetto

suo principe; la verità sarebbe forse che entrambi, sapendo quanto pesi l'autoconservazione in decisioni del genere, direbbero di non sapere come si comporterebbero nella situazione reale. Un momento psicologico come «la pulsione dell'io» e la paura della morte senza dubbio si presenterebbero nella situazione estrema ben altrimenti che nell'improbabile esperimento mentale che neutralizza quei momenti, trasformandoli in una rappresentazione ponderabile spassionatamente. Di nessuno, neanche del più integro, si può predire come reagirebbe sotto tortura; questa situazione, ormai nient'affatto fittizia, segna un limite di ciò che per Kant era ovvio. Il suo esempio non consente, com'egli sperava, la legittimazione del concetto di libertà secondo il suo uso pratico, ma tutt'al più un'alzata di spalle. Né è più adatto l'esempio del baro: «Chi ha perduto al gioco, può bensì adirarsi di se stesso e della sua imprudenza; ma se è conscio di aver barato al gioco (benché così abbia guadagnato) deve disprezzare se stesso, appena si metta a confronto con la legge morale. Questa dunque dev'essere ben altro che il principio della propria felicità. Poiché, per dover dire a se stesso: io sono un indegno, quantunque abbia riempito la mia borsa, si deve pur avere un'altra regola di giudizio, che non per approvare se stesso e dire: io sono un uomo prudente, perché ho aumentato il mio tesoro»⁸. Se l'imbroglione si disprezzi oppure no, posto che rifletta sulla legge morale, è una questione volgarmente empirica. Egli, come eletto, potrà avere la sensazione infantile di essere al di sopra di ogni dovere civile; potrà anche fregarsi così tanto le mani per il colpo riuscito, che il suo narcisismo lo corazza contro l'asserito disprezzo di sé; e potrà rispettare un codice etico approvato tra quelli come lui. Il *pathos*, con cui dovrebbe maledirsi come un indegno, si basa su quel riconoscimento della legge morale di Kant che questi vorrebbe fondare sull'esempio. Infatti nel gruppo di coloro che rientrano nel concetto di *moral insanity* essa è sospesa, mentre a loro non manca certo la ragione; solo metaforicamente li si potrebbe classificare tra i pazzi. Ciò che nelle proposizioni sul *mundus intelligibilis* cerca conferma in quello empirico, deve piegarsi ai criteri empirici che non la forniscono, com'è conforme all'avversione del pensiero speculativo per il cosiddetto esempio come un che d'inferiore, di cui non mancano testimonianze in Kant: «L'unica e grande utilità degli esempi è questa, che acquiscono il giudizio. Perché, quanto alla giustezza e precisione della comprensione intellettuale, essi piuttosto vi recano comunemente

pregiudizio, poiché solo raramente adempiono adeguatamente alla condizione della regola (come *casus in terminis*) e, oltre a ciò, indeboliscono spesso volte quello sforzo dell'intelletto a comprendere nella loro sufficienza le regole in generale e indipendentemente dalle particolari circostanze dell'esperienza, e abitano quindi, alla fine, ad adoperare quelle regole più come formule che come principî. Così gli esempi sono le dande del giudizio, e chi manca di talento naturale nel giudicare non può mai farne a meno»⁹. Se Kant, contrariamente al proprio giudizio, nella *Critica della ragion pratica* non ha rifiutato gli esempi, egli fa nascere il sospetto di averne avuto bisogno perché solo con una surrezione empirica sarebbe stata dimostrabile la relazione tra la legge morale formale e l'esistenza, e quindi la possibilità dell'imperativo; la sua filosofia si vendica con l'esplosione degli esempi. Il controsenso degli esperimenti morali consisterebbe in questo, che accoppiano l'incompatibile; che obbligano a calcolare ciò che invece fa saltare la regione del calcolabile¹⁰.

L'aggiuntivo.

Nonostante tutto ciò, essi mostrano un momento che per la sua vaga esperienza si potrebbe chiamare l'aggiuntivo. Le decisioni del soggetto non fuoriescono dalla catena causale, ha luogo una scossa. Questo aggiuntivo, fattuale, in cui la coscienza si aliena, la tradizione filosofica lo interpreta ancora una volta solo come coscienza. Essa interverrebbe, come se si potesse immaginare in qualche modo un intervento del puro spirito. In suo favore viene costruito quel che sarebbe da dimostrare: solo la riflessione del soggetto potrebbe, se non spezzare la causalità naturale, almeno mutarne la direzione, aggiungendo altre serie di motivazioni. L'esperienza personale del momento di libertà è collegata alla coscienza; il soggetto si sa libero solo nella misura in cui la sua azione gli appare identica a lui, e questo avviene soltanto quando le azioni sono coscienti. Solo in esse la soggettività solleva la testa faticosamente, in modo effimero. Ma insistere su questo si restringe in senso razionalistico. Pertanto Kant con la sua concezione della ragion pratica come davvero «pura», cioè sovrana su ogni materiale, rimase legato a quella scuola che la critica della ragion teoretica aveva fatto crollare. La coscienza, la visione razionale, non è semplicemente identica all'agire libero, non può essere paragonata

indistintamente alla volontà. Proprio questo accade in Kant. La volontà è per lui la quintessenza della libertà, la «facoltà» di agire liberamente, l'unità di riconoscimento di tutti gli atti che possono essere rappresentati come liberi. Delle categorie che «nel campo del soprasensibile» stanno in «unione necessaria» con «il motivo determinante della volontà pura» egli insegna «che hanno rapporto sempre soltanto con gli esseri come intelligenze; e anche in queste soltanto con la relazione della ragione con la volontà; quindi sempre soltanto col pratico»¹¹. Tramite la volontà la ragione si darebbe realtà indipendentemente da un qualsiasi materiale. Qui convergerebbero le formulazioni sparse negli scritti kantiani di filosofia morale. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* la volontà viene «pensata come una facoltà di determinare se stessa all'azione in conformità alla rappresentazione di certe leggi»¹². In un passo successivo dello stesso scritto la volontà sarebbe «una specie di causalità degli esseri viventi in quanto sono ragionevoli, e la libertà sarebbe di tale causalità quella proprietà, per cui essa può essere agente indipendentemente dalle cause estranee che la determinano»¹³. L'ossimoro «causalità per libertà», che compare nella *tesi* della terza antinomia e che viene esplicitato nella *Fondazione*, diviene plausibile solo grazie all'astrazione che lascia assorbire la volontà dalla ragione. Effettivamente in Kant la libertà diviene una proprietà della causalità dei soggetti viventi, perché sarebbe al di là di cause estranee che la determinano, e si restringerebbe a quella necessità che coincide con la ragione. Ancora la concezione della volontà quale «facoltà dei fini»¹⁴ nella *Critica della ragion pratica* la interpreta, nonostante si orienti sul concetto oggettivo di fine, come ragione teoretica, poiché i fini «sono sempre motivi determinanti della facoltà di appetire secondo principî»¹⁵; ma come principî si possono intendere solo le leggi della ragione alle quali viene segretamente attribuita la capacità di guidare quella facoltà di appetire, che da parte sua appartiene al mondo sensibile. Quale logos puro la volontà diventa una terra di nessuno tra soggetto e oggetto; ben diversamente antinomica che nella *Critica della ragion pura*. – Tuttavia all'inizio dell'autoriflessione del moderno soggetto dell'emancipazione, in Amleto, è invece tracciata in modo paradigmatico la divergenza tra visione e azione. Quanto più il soggetto diventa un ente per sé e si distanzia dall'armonia senza fratture con l'ordine preesistente, tanto meno azione e coscienza costituiscono un'unità. Dell'aggiuntivo è

proprio, secondo criteri razionalisti, un aspetto irrazionale. Esso smentisce il dualismo cartesiano di *res extensa* e *res cogitans* che assegna l'aggiuntivo, in quanto mentale, alla *res cogitans*, senza riguardo per la sua differenza dal pensiero. L'aggiuntivo è un impulso, essendo un rudimento di una fase in cui il dualismo di mentale ed extramentale non era ancora per niente stabilizzato; non è né scavalcabile volontariamente, né ontologicamente un ultimo. Ciò tocca anche il concetto di volontà che ha come contenuto i cosiddetti fatti della coscienza, che al contempo, solo descrittivamente, non sono solo tali; questo si nasconde nel trapasso della volontà in prassi. L'impulso, che è mentale e somatico insieme, oltrepassa la sfera della coscienza alla quale però anche appartiene. Con esso la libertà entra nell'esperienza; ciò anima il suo concetto quale quello di una condizione che non sarebbe né la natura cieca, né quella repressa. Il miraggio della libertà, che la ragione non si lascia guastare da alcuna prova d'interdipendenza causale, è quello di una conciliazione di spirito e natura. Alla ragione esso non è così estraneo, come appare sotto l'aspetto dell'equivalenza kantiana di ragione e volontà; non cade dal cielo. Alla riflessione filosofica sembra un totalmente altro, perché la volontà ridotta alla ragion pura pratica è un'astrazione. L'aggiuntivo è il nome per ciò che quell'astrazione ha espulso; senza di esso la volontà non potrebbe essere reale. Esso balena tra i poli di qualcosa che un tempo è stato, che ormai è quasi irriconoscibile, e di ciò che un giorno potrebbe essere. La prassi vera, modello di quelle azioni che potrebbero soddisfare l'idea di libertà, ha certo bisogno della piena coscienza teorica. Il decisionismo, che cancella la ragione passando all'azione, la consegna all'automatismo del dominio: la libertà irriflessa, che il decisionismo si arroga, diventa schiava dell'illibertà totale. Il *Reich* di Hitler che unì decisionismo e socialdarwinismo, prolungamento affermativo della causalità naturale, ha insegnato qualcosa in proposito. Ma la prassi ha bisogno anche d'altro che non si esaurisce nella coscienza, del corporeo che è razionalmente mediato e qualitativamente diverso dalla ragione. I due momenti non vengono affatto esperiti separatamente; però l'analisi filosofica ha talmente conformato questo fenomeno che poi nel linguaggio della filosofia non lo si può esprimere altrimenti, se non come se alla razionalità ne venisse aggiunto un altro. Facendo valere soltanto la ragione come *movens* della prassi, Kant rimase sotto il bando di quella pallida teoresi

contro cui egli escogitò a complemento il primato della ragion pratica. Tutta la sua filosofia morale ne risente. Ciò che nell'azione è altro dalla coscienza pura che kantianamente costringe a essa: quel che salta fuori all'improvviso è la spontaneità che Kant ha altresí trapiantato nella coscienza pura, perché altrimenti la funzione costitutiva dell'io penso sarebbe stata in pericolo. La memoria di quanto è stato espulso sopravvive in lui solo piú nella doppia interpretazione della spontaneità in senso mentale. Essa è da un lato una prestazione della coscienza: pensiero; dall'altro, inconsapevole e involontaria, è la pulsazione della *res cogitans* al di là di essa. Anche la coscienza pura – «la logica» – è un divenuto e un valido da cui la sua genesi scomparve. Essa la possiede nel momento, omesso dalla dottrina kantiana, di negazione della volontà che per Kant sarebbe coscienza pura. La logica è una prassi ermetica a se stessa. Il comportamento contemplativo, correlato soggettivo della logica, è quello che non vuole niente. Viceversa ogni atto di volontà spezza il meccanismo autarchico della logica; questo pone teoria e prassi in antitesi. Kant mette sulla testa questo rapporto di cose. Per quanto l'aggiuntivo possa essere sublimato sempre piú con la crescita della coscienza, anzi per quanto solo cosí possa formarsi il concetto di volontà come qualcosa di sostanziale e univoco – se la forma motoria di reazione venisse del tutto liquidata, se la mano non si ritraesse piú, allora non ci sarebbe volontà. Ciò che i grandi filosofi razionalisti hanno concepito come volontà già la nega, senza che ne diano conto, e lo Schopenhauer del libro IV poteva non a torto sentirsi un kantiano. Che senza volontà non vi sia coscienza, gli idealisti lo confondono con la nuda identità: come se la volontà non fosse altro che coscienza. Nel concetto piú profondo della gnoseologia trascendentale, quello della facoltà dell'immaginazione produttiva, la traccia della volontà si trasferisce nella mera funzione intellettiva. Una volta avvenuto ciò, è strano che la spontaneità sia omessa nella volontà. Non è solo che la ragione si è sviluppata geneticamente dall'energia pulsionale come sua differenziazione: senza quel volere che si manifesta nell'arbitrio di ogni atto di pensiero e che solo fornisce la base per distinguere quest'ultimo dai momenti passivi, «ricettivi» del soggetto, non potrebbe esserci in base al suo senso il pensiero. Ma l'idealismo si è votato alla controparte e non può farne parola, se non a prezzo di distruggersi; ciò spiega tanto il capovolgimento, quanto la sua vicinanza al vero rapporto di cose.

La finzione della libertà positiva.

La libertà è concepibile soltanto nella negazione determinata della corrispondente figura concreta dell'illibertà. Vista in positivo essa diventa un «come se». Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* si legge letteralmente: «Ora io dico: ogni essere, che non può agire altrimenti, che sotto l'idea della libertà, è perciò realmente libero sotto il rispetto pratico, cioè valgono per lui tutte le leggi che sono inseparabilmente legate alla libertà, proprio come se la sua volontà fosse dichiarata libera anche in se stessa e fosse valida nella filosofia teoretica»¹⁶. L'aporetico di questa finzione, a cui forse proprio a causa della sua debolezza quell'«ora io dico» conferisce una forte enfasi soggettiva, viene illuminato da una nota in cui Kant si scusa «di ammettere, come sufficiente al nostro scopo, la libertà posta soltanto in *idea* a fondamento delle proprie azioni da ogni essere ragionevole», «affinché non abbia bisogno di impegnarmi a provare la libertà anche da un punto di vista teoretico»¹⁷. Ma egli guarda a esseri che non possono agire altrimenti che sotto quell'idea, dunque a uomini reali; e sono questi che, secondo la *Critica della ragion pura*, vengono intesi da quel «punto di vista teoretico» che registra la causalità sulla sua tavola delle categorie. Garantire la libertà agli uomini empirici, come se la loro volontà fosse risultata libera anche nella filosofia teoretica, quella della natura, richiede a Kant una fatica immensa; infatti se la legge morale fosse loro assolutamente incommensurabile, la filosofia morale non avrebbe senso. Volentieri essa si libererebbe della III antinomia che puniva ugualmente le due risposte possibili come sconfinamenti, terminando in parità. Mentre Kant proclama rigorosamente nella filosofia pratica il *chorismos* tra l'essere e il dover essere, egli è comunque costretto a mediare. La sua idea di libertà diventa paradossale: viene incorporata alla causalità del mondo fenomenico che è incompatibile con il suo concetto kantiano. Kant lo rivela con la grandiosa innocenza, che dà anche alle sue conclusioni sbagliate il primato su ogni furbizia, nella frase sugli esseri che non potrebbero agire altrimenti che sotto l'idea di libertà e la cui coscienza soggettiva è incatenata a tale idea. La loro libertà ha per base la loro illibertà, il non potere altrimenti, e al contempo una coscienza empirica che per *amour propre* potrebbe illudersi sulla propria libertà come su molto altro della propria vita psichica; l'essere della libertà verrebbe affidato alla casualità dell'esistenza spazio-temporale. Se la libertà viene

posta positivamente, come un dato o un inevitabile all'interno del dato, diventa immediatamente il non libero. Ma il paradosso della dottrina kantiana della libertà corrisponde esattamente alla sua collocazione nella realtà. L'enfasi sociale sulla libertà come esistente si coalizza con la repressione non attenuata e, psicologicamente, con i tratti ossessivi. La filosofia morale kantiana internamente antagonista li ha in comune con una prassi criminologica nella quale con la dottrina dogmatica del libero arbitrio si sposa il bisogno di punire duramente, senza considerare le cause empiriche. Tutti quei concetti che nella *Critica della ragion pratica* devono colmare, in onore della libertà, l'abisso tra gli uomini e l'imperativo, sono repressivi: la legge, la costrizione, il rispetto, il dovere. La causalità per libertà fa degenerare la libertà in obbedienza. Kant, come gli idealisti dopo di lui, non può sopportare una libertà senza coercizione; già a lui la concezione non deformata di essa procura quella paura dell'anarchia che poi raccomandò alla coscienza borghese di liquidare la sua libertà. Una frase a piacere dalla *Critica della ragion pratica* lo lascia intendere dal suo tono ancor più che dal suo contenuto: «La coscienza di un assoggettamento libero della volontà alla legge, legata tuttavia con una costrizione inevitabile che vien fatta a tutte le inclinazioni, ma solo mediante la propria ragione, è il rispetto della legge»¹⁸. Ciò che Kant apriorizza come terrificante maestà viene ricondotto dagli analisti ai condizionamenti psicologici. Avendo spiegato causalmente ciò che nell'idealismo degrada la libertà a una costrizione indeducibile, la scienza determinista sta realmente a fianco della libertà: ecco un tratto della dialettica di essa.

L'illibertà di pensiero.

L'idealismo tedesco dispiegato se la intende con un *Lied*, accolto nello stesso periodo ne *Il corno meraviglioso del fanciullo*: «I pensieri sono liberi». Poiché secondo la sua dottrina tutto l'ente sarebbe pensiero, quello dell'assoluto, tutto l'ente sarebbe libero. Ma ciò serve solo a placare la coscienza che i pensieri non sono affatto liberi. Ancor prima di ogni controllo sociale e di ogni adattamento ai rapporti di dominio si potrebbe provare che la loro forma pura, la stringenza logica, è illibertà, coercizione, tanto per il pensato quanto per il pensatore che deve farsi violenza con la sola concentrazione. Viene strozzato ciò che non entra nell'attuazione

del giudizio; il pensiero esercita sin dall'inizio quella violenza che la filosofia ha riflesso nel concetto di necessità. Identificandosi in questa, la filosofia e la società si mediano nel più profondo. La regolamentazione oggi universale del pensiero scientifico esteriorizza questo antichissimo rapporto in modi di procedere e forme di organizzazione. Tuttavia senza un momento di coercizione non potrebbe mai esserci pensiero. La contraddizione di libertà e pensiero non è eliminabile né dal pensiero, né per il pensiero, ma esige piuttosto la sua autoriflessione. I filosofi speculativi, da Leibniz a Schopenhauer, hanno concentrato a ragione i loro sforzi sulla causalità. Essa è la croce del razionalismo in quel senso ampio che comprende ancora la metafisica schopenhaueriana, nella misura in cui si sa su un terreno kantiano. La legalità delle pure forme del pensiero, la *causa cognoscendi*, viene proiettata sugli oggetti quali *causa efficiens*. La causalità suppone il principio logico formale, ovvero la non contraddittorietà, quello della nuda identità, quale regola della conoscenza materiale di oggetti, anche se storicamente lo sviluppo possa essersi svolto alla rovescia. Da qui l'equivocità della parola *ratio*: ragione e causa. Per questo ha da espiare la causalità: secondo la concezione di Hume essa non può appellarsi ad alcuna immediatezza sensibile. Pertanto è cosparsa nell'idealismo come un resto dogmatico, mentre l'idealismo senza la causalità non può esercitare il dominio sull'ente, a cui aspira. Privo della coazione d'identità, il pensiero potrebbe forse fare a meno della causalità che riproduce quella coazione. Essa ipostatizza la forma come vincolante per un contenuto che di per sé non la offre; una riflessione metacritica dovrebbe recepire l'empirismo. Per contro l'intera filosofia di Kant sta sotto il segno dell'unità. Ciò le conferisce, nonostante i pesanti accenti sul «materiale» non proveniente dalle forme pure, il carattere di sistema: da esso egli non si attendeva meno che i suoi successori. Ma l'unità regnante è lo stesso concetto di ragione, in fondo l'unità logica della pura non contraddittorietà. A essa nella dottrina kantiana della prassi non si aggiunge niente. Le distinzioni suggerite terminologicamente tra la ragione pura teoretica e quella pura pratica, come anche tra una formale e una logico-trascendentale, e infine quella della dottrina delle idee in senso stretto, non sono differenze all'interno della ragione in sé, ma solo differenze relative al suo uso che, o non ha per niente a che fare con oggetti, o si riferisce alla possibilità di oggetti assoluti oppure, come la ragion pratica, crea da sé i suoi

oggetti, le libere azioni. La dottrina hegeliana che logica e metafisica sarebbero la stessa cosa si trova in Kant, anche se non viene tematizzata. Per lui l'oggettività della ragione in quanto tale, quintessenza della validità logico-formale, diventa il luogo di rifugio dell'ontologia mortalmente colpita dalla critica in tutti gli ambiti materiali. Ciò non soltanto istituisce l'unità delle tre *Critiche*: proprio quale momento di unità la ragione acquista quell'ambivalenza che in seguito servì a motivare la dialettica. Per lui la ragione è da un lato, distinta dal pensiero, la figura pura della soggettività; dall'altro la quintessenza della validità oggettiva, l'archetipo di ogni oggettività. Questa sua ambivalenza consente alla filosofia kantiana e agli idealisti tedeschi la loro svolta: insegnare quell'oggettività della verità e di ogni contenuto che è stata svuotata nominalisticamente dalla soggettività, ricorrendo alla medesima soggettività che l'ha annientata. Nella ragione entrambe sarebbero già una cosa sola; là dove però ciò che è in qualche modo da intendere come oggettività, il contrapposto al soggetto, scompare in esso per astrazione, sebbene questo ancora irriti Kant. Ma la doppiezza strutturale del concetto di ragione si trasmette anche a quello di volontà. Mentre in nome della spontaneità, di ciò che nel soggetto non è reificabile a nessun prezzo, la volontà non deve essere altro che soggetto, essa, costante e identica come la ragione, viene reificata, diventa una facoltà ipotetica e, tuttavia, fattuale all'interno del mondo empirico-fattuale e quindi commensurabile a esso. Solo grazie alla sua natura ontica a priori, quella di un qualcosa presente come una proprietà, non è un controsenso giudicare che essa crea i suoi oggetti, le azioni. Essa appartiene al mondo in cui opera. Che glielo si possa confermare è la ricompensa per avere installato la ragione pura quale concetto d'indifferenza. Per questo deve pagare la volontà da cui sono stati banditi come eteronomi tutti gli impulsi che rifiutano di reificarsi.

«*Il formalismo*».

Non dovrebbe aver troppo peso l'obiezione antikantiana, da sollevare in modo immanente al sistema, che la suddivisione della ragione in base ai suoi oggetti la renderebbe dipendente nonostante la dottrina dell'autonomia da quel che essa non deve essere, dall'extra-razionale. In questa dissonanza emerge malgrado la sua intenzione quel che Kant ha scartato, l'interno rimando della

ragione al suo non identico. Solo che Kant non arriva a tanto: la dottrina dell'unità della ragione in tutti i suoi supposti campi d'impiego suppone una rigida separazione tra la ragione e il suo *terminus ad quem*. Poiché però essa, per essere in qualche modo ragione, si riferisce necessariamente a tale *terminus ad quem*, ne viene determinata anche internamente, contro la teoria kantiana. Ad esempio la qualità degli oggetti entra nei giudizi su come si debba agire praticamente in modo qualitativamente diverso che nei principi teoretici kantiani. La ragione si differenzia internamente secondo i suoi oggetti, non deve essere impressa sulle diverse regioni oggettuali dall'esterno con differenti gradi di validità, come se fosse sempre la stessa. Ciò si comunica anche alla dottrina della volontà. Essa non è *khōris* dal suo materiale, la società. Se lo fosse, l'imperativo categorico violerebbe se stesso; se essa non fosse nient'altro che il materiale dell'imperativo, gli altri uomini verrebbero usati dal soggetto autonomo solo come mezzi, non anche come fini. È questo il controsenso della costruzione monadologica della morale. Il comportamento morale, palesemente più concreto di quello soltanto teoretico, diviene più formale di esso in conseguenza della dottrina che la ragion pratica sarebbe indipendente da qualsiasi cosa a essa «estranea», da qualunque oggetto. Eppure il formalismo dell'etica kantiana non è soltanto quella cosa deprecabile, stigmatizzata dalla reazionaria filosofia tedesca normale a partire da Scheler. Evitando di fornire alcuna casistica su come si debba agire, Kant impedisce umanamente la strumentalizzazione delle differenze qualitativo-contenutistiche a favore del privilegio e dell'ideologia. Egli stipula la norma giuridica universale; pertanto, nonostante e grazie alla sua astrattezza, sopravvive in lui anche un aspetto contenutistico, l'idea di uguaglianza. La critica tedesca, a cui il formalismo kantiano sembrava troppo razionalista, ha manifestato il suo seme sanguinario nella prassi fascista che faceva dipendere l'eliminazione fisica di una persona dalla cieca apparenza, dall'appartenere o meno a una razza designata. Il carattere illusorio di questa concretezza: che all'interno della perfetta astrazione gli uomini vengano sussunti sotto concetti arbitrari e trattati in base a essi, non cancella la macchia che da allora sporca il termine «concreto». Ma questo non abolisce la critica alla moralità astratta. Come la supposta etica materiale dei valori con le sue norme di temporanea eternità, essa è imperfetta al cospetto della perdurante inconciliazione tra

universale e particolare. Eletto a principio, il ricorso all'una o all'altra diventa ingiusto con il contrapposto. La impraticabilità della ragion pratica kantiana, ovvero il suo razionalismo, è accoppiata alla sua deoggettivazione; solo in quanto deoggettivata essa diventa quell'assolutamente sovrano che deve poter operare nell'empiria senza riguardo per essa e per il salto tra agire e fare. La dottrina della ragion pura pratica prepara la ritraduzione della spontaneità in contemplazione che si attuò realmente nella successiva storia della borghesia e terminò nell'apatia politica, un fatto altamente politico. L'illusione di oggettività in sé essente della ragion pratica è istituita dalla sua soggettivizzazione perfetta; non si capisce come essa, scavalcando l'abisso ontologico, possa intervenire sull'ente. Questa è la radice dell'irrazionale anche nella legge morale kantiana, di ciò per cui egli scelse il termine «datità» che nega qualsiasi trasparenza razionale: esso intima l'arresto al procedere della riflessione. Poiché in lui la libertà sfocia nell'invariante uguaglianza a se stessa della ragione anche nella sfera pratica, essa ci rimette ciò per cui la terminologia distingue la ragione dalla volontà. A causa della sua razionalità totale la volontà diventa irrazionale. La *Critica della ragion pratica* si muove nel contesto di accecamento. Essa si serve già dello spirito come surrogato dell'azione che qui non sarebbe altro che mero spirito. Ciò sabotava la libertà: il suo portatore kantiano, la ragione, coincide con la legge pura. La libertà avrebbe bisogno di ciò che in Kant è eteronomo. Senza qualcosa che secondo il criterio della ragion pura è casuale, potrebbe esserci così poca libertà, come senza il giudizio razionale. La cesura assoluta tra la libertà e il caso è arbitraria come quella assoluta tra la libertà e la razionalità. Secondo un criterio non dialettico di legalità, nella libertà sembra sempre esserci qualcosa di contingente; essa esige quella riflessione che si eleva sulle categorie particolari della legge e del caso.

La volontà come oggetto.

Il concetto moderno di ragione è stato un concetto d'indifferenza. In esso il pensiero soggettivo ridotto alla forma pura – e perciò potenzialmente oggettivato, strappato dall'io – riequilibrava la validità delle forme logiche alienata dalla sua costituzione, che però a sua volta non potrebbe essere rappresentata senza il pensiero soggettivo. A tale oggettività partecipano in Kant le

esteriorizzazioni della volontà, le azioni; esse infatti vengono chiamate anche oggetti¹⁹. La loro oggettività, che imita il modello di ragione, ignora la *differentia specifica* tra azione e oggetto. Analogamente è reificata la volontà, concetto superiore o momento di unità delle azioni. Ciò che così le accade nella teoria, non è tuttavia, pur nella flagrante contraddizione, del tutto privo di contenuto di verità. Al cospetto dei singoli impulsi la volontà è effettivamente autonoma, quasi cosale nella misura in cui il principio di unità dell'io ha raggiunto una certa autonomia rispetto ai suoi fenomeni in quanto «suoi». Si può parlare di una volontà autonoma e quindi anche oggettiva, come di un io forte oppure, in un linguaggio più obsoleto, di carattere; anche al di là della costruzione kantiana esso è quel *medium* tra la natura e il *mundus intelligibilis* che Benjamin oppone al destino²⁰. La reificazione dei singoli impulsi trasformati in quella volontà che li sintetizza e li determina è la loro sublimazione, la riuscita, rinviante deviazione dalla meta pulsionale primaria che comporta durata. Essa viene fedelmente descritta in Kant dalla razionalità della volontà. Per suo mezzo la volontà diventa altro dal suo «materiale», dagli impulsi diffusi. Quando di un uomo si mette in rilievo la sua volontà, s'intende il momento di unità delle sue azioni, e cioè la loro subordinazione alla ragione. Nel titolo italiano del *Don Giovanni* il seduttore viene chiamato il dissoluto²¹; il linguaggio opta per la morale in quanto unità della persona secondo l'astratta legge di ragione. La dottrina morale di Kant ascrive alla totalità del soggetto il predominio sui momenti nei quali soltanto essa ha la sua vita, e che però al di fuori di tale totalità non potrebbe essere volontà. Questa scoperta è stata progressiva: essa impedì che si continuasse a giudicare casisticamente sugli impulsi particolari; mise fine anche interiormente al principio della giustizia secondo le opere. Ciò stava a fianco della libertà. Il soggetto diventa morale per se stesso, non può essere valutato in base a un particolare interno o esterno, a lui estraneo. Avendo stabilito l'unità razionale della volontà quale unica istanza etica il soggetto trova riparo dalla violenza inflittagli da una società gerarchica che – come ancora in Dante – condanna le sue azioni, senza che la sua legge fosse stata assimilata dalla sua coscienza. Le singole azioni diventano veniali; nessuna è isolatamente buona o cattiva in senso assoluto, il loro criterio è la «buona volontà», che è il loro principio di unità. L'interiorizzazione della società come un tutto compare al posto dei riflessi di un

ordine di ceto la cui compagine tanto più si spaccia per coesa, quanto più frantuma l'universale che è nell'uomo. Avere relegato la morale nella sobria unità della ragione costituiva il sublime borghese di Kant, nonostante ci sia della falsa coscienza nella reificazione della volontà.

L'oggettività dell'antinomia.

L'affermazione sia della libertà che dell'illibertà termina secondo Kant in contraddizioni. Perciò la controversia sarebbe sterile. Ipostatizzando criteri del metodo scientifico, si dà per scontato che il pensiero debba lasciare stare quei teoremi che non possono essere salvaguardati dalla possibilità di essere contraddetti dalla loro antitesi. Da Hegel in poi ciò non è più sostenibile. La contraddizione potrebbe risiedere nella cosa, non è da imputare sin dall'inizio al metodo. L'interesse alla libertà è così urgente da suggerire tale contraddittorietà oggettiva. Avendo mostrato la necessità delle antinomie, anche Kant ha rifiutato la scusa del falso problema, ma si è rapidamente piegato alla logica della non contraddizione²². La *dialettica trascendentale* ne è cosciente. Vero è che secondo il modello aristotelico la dialettica kantiana viene esposta come una di deduzioni capziose. Ma essa sviluppa sia la tesi che l'antitesi rispettivamente senza contraddizioni interne. Pertanto non liquida comodamente l'antitetica, bensì intende dimostrarne l'inevitabilità. Essa sarebbe «solubile» solo da una riflessione di grado superiore, quale ipostasi della ragione logica rispetto a ciò del cui essere in sé essa non saprebbe nulla e su cui, perciò, non le spetterebbe di giudicare positivamente. Che la contraddizione sia ineludibile per la ragione è indice che essa è sottratta a questa e alla «logica». Ciò offre contenutisticamente la possibilità che il portatore della ragione, il soggetto, sia libero e non libero. Kant appiana la contraddizione con i mezzi della logica non dialettica, mediante quella distinzione tra soggetto puro ed empirico che prescinde dalla reciproca mediazione dei due concetti. Non libero sarà il soggetto nella misura in cui anch'esso, oggetto a se stesso, è assoggettato alla sintesi legale delle categorie. Per potere agire nel mondo empirico, il soggetto effettivamente non può essere rappresentato altrimenti che come «fenomeno». Kant non lo rinnega mai affatto. Come insegna l'opera sulla ragion pratica all'unisono con quella sulla ragion pura, la critica speculativa «ingiungeva di lasciar valere

soltanto come fenomeni gli oggetti dell'esperienza come tali, e perciò anche il nostro proprio soggetto»²³. La sintesi, la mediazione non può essere sottratta da nulla su cui si giudica positivamente. Quale momento di unità del pensiero essa sussume tutto il pensato e lo determina come necessario. Anche il discorso dell'io forte quale identità costante, condizione di libertà, verrebbe colpito da ciò. L'io non potrebbe nulla contro il *chorismos*. La reificazione del carattere sarebbe localizzabile kantianamente solo nella regione del *constitutum*, non in quella del *constituens*. Altrimenti Kant commetterebbe lo stesso paralogismo che ha smascherato nei razionalisti. Libero sarebbe invece il soggetto, quando pone o, kantianamente, costituisce la propria identità, il fondamento della sua legalità. Che il *constituens* sarebbe il soggetto trascendentale, il *constitutum* quello empirico, non spazza via la contraddizione, infatti solo se individuato nell'unità di una coscienza, dunque come momento di quello empirico, ce n'è uno trascendentale. Esso ha bisogno del non identico irriducibile, che al contempo limita la legalità. Senza di esso non potrebbe esserci né identità, né una legge immanente della soggettività. Solo per un non identico essa è tale, altrimenti è tautologia. Il principio identificante del soggetto è quello interiorizzato della società. Perciò nei soggetti reali, socialmente esistenti, l'illibertà ha sinora il primato sulla libertà. All'interno della realtà modellata secondo il principio d'identità non c'è positivamente alcuna libertà. Dove, sotto il bando universale, gli uomini sembrano interiormente scampati al principio d'identità e quindi alle determinanti evidenti, essi per ora non sono superdeterminati, bensì sottodeterminati: come schizofrenia la libertà soggettiva è qualcosa di distruttivo, che ancor più incorpora gli uomini nel bando della natura.

La determinazione dialettica della volontà.

Non c'è volontà senza impulsi corporei che indeboliti sopravvivono nell'immaginazione; al contempo però essa s'instaura come unità accentratrice degli impulsi, come quell'istanza che li doma e potenzialmente li nega. Ciò rende necessaria la sua determinazione dialettica. La volontà è la forza della coscienza con la quale essa lascia il suo cerchio magico e perciò trasforma il mero ente; il suo capovolgimento è la resistenza. Indubbiamente il ricordo di questa ha sempre accompagnato la dottrina trascendental-razionale della

morale; in particolare nella rassicurazione kantiana della datità della legge morale indipendentemente dalla coscienza filosofica. La sua tesi è eteronoma e autoritaria, ma ha il suo momento di verità in quanto limita il carattere puramente razionale della legge morale. Se l'unicità della ragione venisse presa in senso stretto, la ragione potrebbe essere solo quella integrale, filosofica. Questo motivo culmina nella formula fichtiana che la moralità è ovvia. Ma come cattiva coscienza della razionalità della volontà la sua irrazionalità viene occultata e diventa falsa. Non appena la volontà deve essere ovvia, non appena deve essere dispensata dalla riflessione razionale, l'ovvio dà rifugio al residuo non rischiarato e alla repressione. L'ovvietà è il segno di riconoscimento del civilizzatore: buono sarebbe l'unico, l'immodificabile, l'identico. Ciò che non gli si piega, ogni eredità del momento prelogico naturale, diventa immediatamente il cattivo, così astratto come il principio della sua controfigura. Il cattivo per la borghesia è la sopravvivenza del vecchio, dell'assoggettato, del non interamente assoggettato. Ma ciò non è l'assolutamente cattivo, come non lo è il suo controcanto violento. Su questo può decidere ogni volta solo la coscienza che riflette sui momenti tanto a lungo e conseguentemente, quanto essi sono alla sua portata. Propriamente non c'è alcun'altra istanza per una prassi corretta e per il bene stesso, se non lo stato più avanzato della teoria. Un'idea del bene che guiderebbe la volontà, senza che vi entrino a pieno le concrete determinazioni della ragione, obbedisce inavvertitamente alla coscienza reificata, al socialmente approvato. La volontà strappata dalla ragione e dichiarata fine a se stessa, trionfalmente festeggiata dai nazisti in uno dei loro congressi di partito, è pronta al misfatto come ogni ideale che brontola contro la ragione. L'ovvietà della buona volontà trae in inganno, è un sedimento storico di quel potere al quale la volontà dovrebbe opporre resistenza. In antitesi al suo fariseismo il momento irrazionale della volontà condanna ogni moralità per principio alla fallibilità. Una garanzia morale non esiste; supporla potrebbe essere già immorale, un falso esonero dell'individuo da ciò che «eticità» in qualche modo potrebbe voler dire. Quanto più spietatamente la società, fin dentro ogni situazione, si stringe in modo oggettivamente antagonista, tanto meno la singola decisione morale è garantita come quella giusta. Qualunque cosa il singolo o il gruppo intraprenda contro la totalità, di cui il gruppo è parte, viene contagiato dal suo male e non lo è

meno chi non fa proprio niente. Così si è secolarizzato il peccato originale. Il soggetto singolo, che moralmente si reputa al sicuro, fallisce e diviene correo, perché, aggiogato all'ordine, a stento può qualcosa contro le condizioni che si appellano all'*ingenium* etico: può solo urlare che vengano trasformate. Per questa decadenza della moralità, non della morale, la smalzata lingua neotedesca del dopoguerra ha scovato il termine *Überforderung*, sovraccarico, che è ancora una volta uno strumento apologetico. Tutte le definizioni pensabili della moralità, sino alla più formale, l'unità dell'autocoscienza quale ragione, sono estratte da quella materia da cui la filosofia morale voleva tenersi immacolata. Oggi la morale è stata restituita all'eteronomia da essa odiata e tendenzialmente toglie se stessa. Senza ricorrere al materiale non potrebbe scaturire dalla ragione alcun dover essere; ma una volta che essa ha necessità di riconoscere il suo materiale *in abstracto* come condizione della sua possibilità, non le è permesso di ostacolare la riflessione sul materiale specifico; altrimenti diverrebbe appunto eteronoma. Retrospectivamente la positività della moralità, quell'infallibilità che gli idealisti soggettivi le attestarono, si svela come funzionale a una società ancora in certa misura chiusa o che almeno così appare a una coscienza da essa limitata. Questo è quanto Benjamin avrà inteso con «le condizioni e i limiti dell'umanità». Il primato della ragion pratica sulla teoria, preteso dalle dottrine di Kant e di Fichte, ovvero della ragione sulla ragione, vale solo per le epoche tradizionaliste il cui orizzonte nemmeno tollera quei dubbi che gli idealisti s'illudevano di risolvere.

La contemplazione.

Marx ha accolto da Kant e dall'idealismo tedesco la tesi del primato della ragion pratica e l'ha acuita con la richiesta di cambiare il mondo, anziché interpretarlo soltanto. Egli ha con ciò sottoscritto il programma, originariamente borghese, di dominare assolutamente la natura. Quello che emerge è il modello reale del principio d'identità che in quanto tale è contestato dal materialismo dialettico, lo sforzo di omologare al soggetto il disuguale. Ma non appena Marx rivolta come un guanto il reale immanente al concetto, egli prepara un capovolgimento. Il *telos* della prassi per lui matura era l'abolizione del suo primato in quell'aspetto che aveva dominato la società borghese. La contemplazione sarebbe possibile

senza disumanità, non appena le forze produttive siano talmente scatenate che gli uomini non vengano più avvinghiati da una prassi che la miseria impone loro e che poi in essi si automatizza. Ciò che non va nella contemplazione fino a oggi, di quella che si soddisfa al di qua della prassi, quale Aristotele la sviluppò per la prima volta come *summum bonum*, era che essa proprio per la sua indifferenza alla trasformazione del mondo divenne un tratto della prassi ottusa: che si fece metodo e divenne strumentale. La possibile riduzione del lavoro a un minimo dovrebbe modificare radicalmente il concetto di prassi. Ciò che di ragionevole potrebbe toccare a un'umanità liberata tramite la prassi potrebbe essere altro che una prassi che eleva se stessa ideologicamente e che induce i soggetti a spassarsela in qualche modo. Un riverbero di ciò cade oggi sulla contemplazione. L'obiezione corrente, estrapolata dalle tesi su Feuerbach, che la felicità spirituale non sarebbe lecita all'interno della crescente infelicità dei paesi poveri e della loro esplosione demografica, dopo le avvenute e incombenti catastrofi, ha contro di sé non soltanto che di solito fa dell'impotenza una virtù. Certo non si può più godere dello spirito, perché non sarebbe felicità quella che dovrebbe scorgere la propria nullità, il tempo prestato che le viene concesso. Anche soggettivamente essa è minata, persino là dove ancora vive. Che neanche internamente piovano benedizioni sulla conoscenza, la cui possibile relazione alla prassi trasformatrice è paralizzata almeno temporaneamente, lo dicono molte cose. La prassi viene rinviata e non può aspettare; anche la teoria ne soffre. Chi tuttavia non può fare niente, senza che quel che fa, anche se intende il meglio, minacci di volgere al peggio, è obbligato a riflettere; questa è la sua giustificazione e quella della felicità nello spirito. Essa non deve per forza avere come orizzonte quello di una relazione trasparente a una prassi futura possibile. Un pensiero che rinvia la prassi ha ogni volta qualcosa di inadeguato, anche se la rinvia per nuda coazione. Facilmente però guasterà tutto chi tutela il proprio pensiero con il *cui bono*. Il pensiero, ammonito a stare in guardia dall'utopismo, non può prevedere qui e ora quale sarà un giorno il compito di una prassi migliore e che cosa le si offrirà, così come la prassi, in base al suo concetto, non si esaurisce mai nella conoscenza. Senza il certificato di fattibilità il pensiero farebbe bene ad andare contro la facciata, a muoversi, fin dove gli è possibile. Una realtà refrattaria alla teoria tramandata, anche a quella fin qui migliore, lo esige per il bando che l'avvolge; essa guarda il soggetto

con occhi straniati, cosicché esso, memore di essersi lasciato sfuggire qualcosa, non può risparmiarsi la fatica di rispondere. La disperazione per il fatto che la prassi, che è ciò che potrebbe contare, sia preclusa, concede paradossalmente la pausa di respiro per pensare, che sarebbe moralmente empio non sfruttare. Ironicamente torna oggi a vantaggio del pensiero che non sia lecito assolutizzare il suo concetto: esso resta come comportamento un lacerto di prassi, sia pur inconfessata. Chi però alla vietata felicità dello spirito contrappone come cosa migliore quella letterale, sensuale, ignora che al culmine della sublimazione storica la felicità sensuale scissa assume un che di regressivo, proprio come il rapporto dei bambini con il cibo disgusta gli adulti. Non essere in questo come loro è un tratto di libertà.

La struttura della terza antinomia.

Secondo i risultati dell'*analitica trascendentale* la terza antinomia potrebbe essere recisa sin dall'inizio: «Chi vi ha detto di escogitare uno stato assolutamente primo del mondo, e quindi un assoluto cominciamento della serie via via svolgentesi dei fenomeni e, – al solo scopo di procurare un punto di riposo alla vostra immaginazione, – di assegnare limiti all'illimitata natura?»²⁴. Tuttavia Kant non si è accontentato della constatazione sommaria che l'antinomia sarebbe un errore evitabile dell'uso della ragione e l'ha svolta come le altre. L'idealismo trascendentale kantiano contiene il divieto anti-idealistico di porre un'identità assoluta. Sarebbe bene che la gnoseologia non si atteggi come se il contenuto imprevedibile, «infinito» dell'esperienza fosse in sé raggiungibile da determinazioni positive della ragione. Chi commette questo errore cade in una contraddizione insopportabile per il *common sense*. Tuttavia Kant continua a scavare in questo plausibile. Una ragione che procede come lui le rimprovera è costretta ad arrivare in base al suo senso, per il proprio irrefrenabile ideale di conoscenza, fin dove non le sarebbe lecito, quasi stesse sotto una naturale e irresistibile tentazione. Alla ragione verrebbe sussurrato che certo la totalità dell'ente convergerebbe con essa. D'altra parte la necessità, per così dire estranea al sistema, ha nel procedere infinito della ragione alla ricerca di cause il suo aspetto autentico, l'idea dell'assoluto, senza cui la verità non potrebbe essere pensata, in antitesi alla conoscenza come mera *adaequatio rei atque cogitationis*. Che il procedere, e

quindi l'antinomia, siano inalienabili alla stessa ragione, che però in quanto critica nell'*analitica trascendentale* deve reprimere divagazioni di questo genere, attesta con involontaria autocritica la contraddizione del criticismo rispetto alla sua ragione quale organo di verità enfatica. Kant insiste sulla necessità della contraddizione e al contempo tura la falla, facendo sparire quella necessità che proviene dalla natura della ragione, a maggior onore di essa, spiegandola semplicemente con un uso falso, ma correggibile dei concetti. – Nella *tesi* della terza antinomia, per spiegare la libertà, si parla di «causalità per libertà», ma anche di «necessario»²⁵. Perciò la sua filosofia pratica della libertà, per quanto la sua intenzione si annunci univocamente, non può essere semplicemente acausale o anticausale. Egli modifica o amplia il concetto di causalità, finché non lo distingue esplicitamente da quello usato nell'antitesi. Una contraddizione solca il suo teorema ancor prima di ogni paradosso dell'infinito. In quanto teoria della validità della conoscenza scientifica la *Critica della ragion pura* non può trattare i suoi temi altrimenti che sotto il concetto di legge, nemmeno quello che sarebbe sottratto alla legalità.

Sul concetto kantiano di causa.

La celebre, ma estremamente formale, definizione kantiana di causalità dice che tutto quel che accade presuppone uno stato precedente «al quale segue immancabilmente secondo una regola»²⁶. Storicamente essa è rivolta contro la scuola leibniziana; contro l'interpretazione della successione degli stati per necessità interna come un essere in sé. D'altronde essa si distingue pure da Hume: senza la regolarità del pensiero, da questi affidata alla convenzione, al casuale, un'esperienza univoca non sarebbe possibile; tant'è vero che Hume deve all'occorrenza parlare in modo causale, per dare plausibilità a ciò che egli degrada a convenzione. Al contrario in Kant la causalità diventa funzione della ragione soggettiva e quindi ciò che viene rappresentato sotto di essa diventa sempre più sottile. Esso si dissolve come un brandello di mitologia. Essa coincide quasi con il principio di ragione in quanto tale, appunto con il pensare secondo regole. I giudizi sui nessi causali trapassano in tautologia: la ragione vi constata ciò che essa comunque produce in quanto facoltà legislatrice. Che essa prescriva alla natura le leggi o piuttosto la legge non significa altro che

sussunzione sotto l'unità di ragione. Essa proietta questa unità, il proprio principio d'identità, sugli oggetti e la sottende poi come loro conoscenza. Ma una volta che la causalità viene disincantata a fondo, ponendo il tabù sulla determinazione interna degli oggetti, essa si sgretola anche soggettivamente. Rispetto alla negazione di Hume la salvezza di Kant ha ancora in più solo che essa considera innato alla ragione ciò che quegli spazzò via, come se fosse una necessità della sua costituzione, se non una casualità antropologica. La causalità non sorgerebbe negli oggetti e nel loro rapporto, ma soltanto nella costrizione soggettiva del pensiero. Che uno stato possa avere a che fare con quello successivo per qualcosa di essenziale, di specifico, anche Kant lo reputa dogmatico. Però si potrebbero ordinare in base alla concezione kantiana delle legalità di successioni che non ricorderebbero per niente il rapporto causale. Virtualmente il rapporto reciproco di oggetti passati attraverso l'interno diventa esterno al teorema di causalità. Si trascura la cosa più semplice del detto che qualcosa sarebbe causa di qualcos'altro. Una causalità rigorosamente refrattaria all'interno degli oggetti è solo più il guscio di se stessa. La *reductio ad hominem* nel concetto di legge raggiunge una soglia oltre la quale la legge non dice più nulla sugli oggetti; l'estensione della causalità sino al puro concetto di ragione la nega. La causalità kantiana è una causalità senza causa. Mentre Kant la cura dal pregiudizio naturalistico, essa gli si dissolve tra le mani. Che la coscienza non possa affatto debordare dalla causalità, in quanto sua forma innata, risponde certamente alla debolezza di Hume. Ma essendo il soggetto costretto, secondo Kant, a pensare in modo causale, è sottoposto anch'egli nell'analisi dei costituenti a quel principio di causalità al quale avrebbe assoggettato innanzitutto i *constituta*. Se la costituzione della causalità tramite la ragion pura, che però coinciderebbe a sua volta con la libertà, sottostà già alla causalità, allora la libertà è sin dall'inizio talmente compromessa da non avere altro luogo se non la disponibilità della coscienza di fronte alla legge. Nella costruzione di tutta l'antitetica la libertà e la causalità s'intersecano. Poiché quella in Kant coincide con l'agire razionale, è anch'essa conforme a leggi, anche le azioni libere «derivano da regole». Da ciò è nata l'intollerabile ipoteca della filosofia post-kantiana, che la libertà senza legge non è tale; che essa consisterebbe solo nell'identificarsi con questa. Attraverso l'idealismo tedesco ciò è stato ereditato da Engels²⁷ con imprevedibili conseguenze politiche: è l'origine

teoretica della falsa conciliazione.

Il «plaidoyer» per l'ordine.

Con il carattere gnoseologico coercitivo potrebbe cadere anche quella pretesa di totalità che la causalità eleva, finché coincide con il principio della soggettività. La libertà, che nell'idealismo può apparire solo in modo paradossale, potrebbe allora diventare contenutisticamente quel momento che trascende la congiunzione del corso del mondo con il destino. Se la causalità venisse ricercata come una determinazione – sia pur mediata soggettivamente – delle cose stesse, allora si aprirebbe con tale specificazione, di fronte all'uno indifferenziato della pura soggettività, la prospettiva di libertà. Essa riguarderebbe il differente dalla costrizione. Allora la costrizione non sarebbe più apprezzata come atto puro del soggetto, la sua totalità non verrebbe più affermata. La costrizione perderebbe la violenza aprioristica che è stata estrapolata dalla costrizione reale. Quanto più la causalità è oggettiva, tanto maggiore è la possibilità di libertà; non da ultimo per questo chi vuole la libertà deve insistere sulla necessità. Invece Kant richiede la libertà e la impedisce. La fondazione della *tesi* della terza antinomia, quella dell'assoluta spontaneità della causa, una secolarizzazione del libero atto della creazione divina, ha uno stile cartesiano: avrebbe validità, affinché il metodo sia soddisfatto. La completezza della conoscenza viene fissata come criterio gnoseologico; senza la libertà «nello stesso corso della natura la successione della serie dei fenomeni non» sarebbe «mai completa»²⁸. La totalità della conoscenza, che qui è tacitamente uguagliata alla verità, sarebbe l'identità del soggetto e dell'oggetto. Kant la limita come critico della conoscenza e la insegna come teorico della verità. Una conoscenza che disponesse di una serie così completa, quale per Kant si può concepire solo con l'ipotesi di un atto originario di assoluta libertà; quella che dunque non lasciasse più fuori alcuna datità sensibile sarebbe una conoscenza alla quale non si potrebbe contrapporre più niente di diverso. La critica di tale identità colpirebbe tanto l'apoteosi ontologico-positiva del concetto soggettivo di causa, quanto la prova kantiana della necessità della libertà, a cui è legato comunque, in base alla sola forma, qualcosa di contraddittorio. Che la libertà non possa non esserci è la *summa iniuria* del soggetto autonomo legislatore. Il contenuto della sua

libertà – dell'identità che ha annesso tutto il non identico – coincide con il dovere, la legge, il dominio assoluto. Questo infiamma il *pathos* kantiano. Persino la libertà viene da lui costruita come un caso speciale di causalità. Per lui si tratta di «leggi stabili». Il suo vile disprezzo borghese dell'anarchia è tanto grande quanto la sua responsabile avversione borghese alla tutela. Anche così la società penetra nelle considerazioni più formali di Kant. Il formale in sé, che da un lato libera il singolo dalle determinazioni limitanti dell'essere divenuto così e non altrimenti, dall'altro non contrappone niente all'ente e si basa solo sul dominio elevato a principio puro, è borghese. All'origine della *Metafisica dei costumi* kantiana si nasconde la successiva dicotomia sociologica di Comte tra le leggi del progresso e quelle dell'ordine, e anche lo schierarsi a favore di quest'ultimo; con la sua legalità domerebbe il progresso. Questo sopratutto ha la proposizione dalla *dimostrazione* kantiana dell'*antitesi*: «la libertà (indipendenza) dalle leggi della natura è sì una liberazione dalla costrizione, ma anche dal filo conduttore di tutte le regole»²⁹. Tramite la «causalità incondizionata», cioè il libero atto di creazione, esso «si spezzerebbe»; dove Kant nell'*antitesi* critica scientificamente l'atto creativo, gli dà, come del resto al fatto brutto, del «cieco»³⁰. Che Kant si affretti a pensare la libertà come legge tradisce che egli non la prende sul serio, come da sempre la sua classe. Quando ancora non aveva timore del proletariato industriale, essa unì, in specie nell'economia di Smith, al prezzo dell'emancipazione individuale l'apologia di un ordine, in cui da un lato la *invisible hand* provvederebbe sia al mendicante che al re, mentre dall'altro in esso pure il libero concorrente dovrebbe comportarsi con feudale *fair play*. Un divulgatore di Kant non ha falsato il suo maestro, quando ha definito l'ordine «figlia celeste ricca di benedizioni» nello stesso poema che inculca che «se da sé i popoli si vogliono liberare | il benessere non può prosperare». Entrambi preferivano ignorare che quel caos che la loro generazione aveva vissuto come il terrore relativamente modesto della Rivoluzione francese – per gli orrori della Vandea s'indignavano meno – era il frutto di una repressione, i cui tratti sopravvivono in coloro che s'inalberano contro di essa. Sollevato come tutti gli altri geni tedeschi, che non tardarono a spregiare quella rivoluzione che dapprima erano stati costretti a salutare non appena Robespierre fornì loro il pretesto, Kant elogia nella *dimostrazione* dell'*antitesi* «l'essere conforme a legge» a spese de «l'essere eslege» e parla

addirittura dell'«abbaglio della libertà»³¹. Alle leggi viene conferito l'epiteto pregevole, «stabili», che le eleverebbe al di sopra dello spettro dell'anarchia, senza che sorga il sospetto che proprio in esse si annidi il male antico dell'illibertà. Ma la supremazia del concetto di legge in Kant si mostra nel fatto che egli le invoca sia nella dimostrazione della *tesi* che in quella dell'*antitesi* come loro presunta più alta unità.

La dimostrazione dell'antitetica.

L'intera sezione sull'*antitetica della ragion pura* argomenta, com'è noto, *e contrario*; nella tesi in modo che l'antitesi sarebbe responsabile di quell'uso trascendente della causalità che sin dall'inizio viola la dottrina delle categorie; la categoria di causa oltrepasserebbe nell'antitesi i confini della possibilità di esperienza. Con ciò si trascura sostanzialmente che lo scientismo conseguente si guarda da un tale impiego metafisico della categoria di causa. Per evitare la conseguenza agnostica dello scientismo con la quale la dottrina della ragion teoretica simpatizza inequivocabilmente, Kant costruisce un'antitesi che non corrisponde affatto alla posizione scienziata: la libertà viene ottenuta distruggendo uno spaventapasseri costruito su misura. Di dimostrato c'è solo che la causalità non può esser considerata come data positivamente all'infinito – per il tenore della *Critica della ragion pura* questa è una tautologia contro la quale i positivisti sarebbero gli ultimi ad aver qualcosa da ridire. Ma da ciò non segue affatto, neanche nel contesto dimostrativo della *tesi*, che la catena causale venga interrotta con la supposizione di una libertà sottesa positivamente quanto quella. Questo paralogismo è d'incalcolabile portata, perché permette di reinterpretare positivamente il *non liquet*. La libertà positiva è un concetto aporetico, escogitato per conservare l'essere in sé di uno spirituale di fronte al nominalismo e alla scientizzazione. In un passo centrale della *Critica della ragion pratica* Kant ha confessato che ne va appunto della salvazione di un residuo: «Ma siccome questa legge riguarda inevitabilmente ogni causalità delle cose, in quanto la loro esistenza è determinabile nel tempo, così, se questo fosse il modo in cui si dovesse immaginare anche l'esistenza delle cose in se stesse, la libertà dovrebbe essere rigettata come un concetto nullo e impossibile. Quindi, se si vuole ancora salvare la libertà, non rimane altra via che attribuire

l'esistenza di una cosa in quanto è determinabile nel tempo, e quindi anche la causalità secondo la legge della necessità naturale, semplicemente al fenomeno, e la libertà invece allo stesso essere, come cosa in sé»³². La costruzione della libertà confessa di essere ispirata da ciò che in seguito ne *Le affinità elettive* viene chiamato brama di salvare, sebbene la libertà, relegata tra le proprietà del soggetto temporale, si rivelava come «nulla e impossibile». La natura aporetica di questa costruzione, non l'astratta possibilità all'infinito dell'antitesi, smentisce la dottrina positiva della libertà. La critica della ragione vieta apoditticamente di parlare di un soggetto al di là di spazio e tempo come oggetto di conoscenza. Così argomenta all'inizio pure la filosofia morale: «Neppure se stesso l'uomo, pur certo con quella conoscenza che egli ha di sé mediante la sensazione interna, neppure se stesso può pretendere di conoscere com'è in sé»³³. La *prefazione alla Critica della ragion pratica* lo ripete, richiamandosi a quella della ragion pura³⁴. Che, come Kant stipula, si debba «nondimeno porre a fondamento degli oggetti dell'esperienza le cose in sé»³⁵ suona dopo di ciò crassamente dogmatico. Tuttavia aporetica non è soltanto la domanda circa la possibilità di conoscere che cosa sarebbe il soggetto in sé e per sé. Lo è ogni determinazione anche solo pensabile del soggetto, in termini kantiani, «noumenica». Secondo Kant per partecipare alla libertà questo soggetto noumenale sarebbe necessariamente extra-temporale, «come intelligenza pura, non determinabile nella sua esistenza secondo il tempo»³⁶. La brama di salvezza fa di questo noumenale un'esistenza – poiché altrimenti non si potrebbe predicarne qualcosa – ed esso non deve essere determinabile altresì secondo il tempo. Ma l'esistenza, in quanto data in qualche modo, non illanguidita sino all'idea pura, è temporale in base al proprio concetto. Nella *Critica della ragion pura*, in particolare nella *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto* e nel capitolo dello *Schematismo*³⁷, l'unità del soggetto diventa la pura forma del tempo. Essa integra i fatti della coscienza in quanto quelli di una stessa persona. Non c'è sintesi senza la reciproca relazione temporale dei momenti sintetizzati; essa sarebbe la condizione persino delle operazioni logiche più formali e della loro validità. Per questo non si potrebbe attribuire l'atemporalità neanche a un soggetto assoluto, finché con il nome di soggetto verrebbe anche solo pensato qualcosa. Piuttosto esso sarebbe tutt'al più il tempo assoluto. È insondabile come la libertà, che per principio è

l'attributo dell'agire temporale ed è attualizzata solo nel tempo, potrebbe predicarsi di un radicalmente atemporale; è insondabile pure come un simile atemporale possa operare nel mondo spazio-temporale, senza diventare esso stesso temporale e senza smarrirsi nel regno kantiano della causalità. Come *deus ex machina* scatta il concetto di cosa in sé. Nascosto e indeterminato, esso marca un *vacuum* del pensiero; solo la sua indeterminatezza permette di utilizzarlo all'occorrenza come spiegazione. L'unica cosa che Kant afferma della cosa in sé è che il soggetto ne è «affetto». Ma perciò essa gli sarebbe contrapposta seccamente e potrebbe essere confusa con il soggetto morale in quanto anch'esso in sé essente solo da irriscattabili speculazioni, che Kant infatti non ha mai svolto. Chiamare la libertà all'esistenza è vietato dalla critica della conoscenza di Kant; egli si aiuta evocando una regione esistenziale, che sarebbe certo esente da quella critica, ma anche da ogni giudizio su cosa essa sia. Il suo tentativo di concretizzare la dottrina della libertà, di attribuire la libertà ai soggetti viventi si involge in affermazioni paradossali: «Quindi si può ammettere che, se a noi fosse possibile avere, del modo di pensare di un uomo, secondo che quel modo si manifesta tanto per le azioni interne quanto per quelle esterne, una cognizione così profonda che ogni molla di queste azioni, anche la minima, ci fosse nota, e nello stesso tempo tutte le occasioni esterne operanti su queste molle, si potrebbe calcolare, con la medesima certezza di un'eclissi lunare o solare, il modo di procedere di un uomo in avvenire, e tuttavia affermare, nello stesso tempo, che l'uomo è libero»³⁸. Che Kant persino nella *Critica della ragion pratica* non possa fare a meno di termini come «molla» è contenutisticamente rilevante. Il tentativo di rendere la libertà comprensibile, come è indispensabile a una dottrina della libertà, porta inevitabilmente nel *medium* delle sue metafore a rappresentazioni tratte dal mondo empirico. «Molla» è un concetto meccanico-causale. Ma anche se la premessa fosse valida, la conseguenza sarebbe un non senso. Sarebbe adatta solo più a includere anche metafisicamente in un legame mitico destinale colui che è empiricamente incluso nella causalità totale, addossandogli in nome della libertà la colpa di ciò che non sarebbe tale nel caso di una determinazione totalmente data. La sua colpevolezza rafforzerebbe questa anche all'interno della sua soggettività. A questa costruzione della libertà non resta altro che intimorire autoritariamente chi invano si sforza di pensarla,

sacrificando quella ragione su cui essa dovrebbe poggiare. D'altronde però la ragione per lui non è che la facoltà legislatrice. Perciò egli deve presentare sin dall'inizio la libertà come «un tipo particolare di causalità»³⁹. Mentre la pone, la ritratta.

I momenti ontici e ideali.

Di fatto la costruzione aporetica della libertà si basa non sul noumenico, ma sul fenomenico. Là si può osservare quella datità della legge morale tramite cui Kant ritiene garantita nonostante tutto l'esistenza della libertà. Tuttavia la datità, cosa a cui il termine allude, è il contrario della libertà, è la nuda coazione esercitata nello spazio e nel tempo. In Kant libertà significa la ragion pura pratica che produce da sé i suoi oggetti; essa non tratterebbe «degli oggetti per conoscerli, ma della propria facoltà di produrli (secondo la conoscenza di essi)»⁴⁰. La qui implicata autonomia assoluta della volontà sarebbe il dominio assoluto sulla natura interna. Kant esalta che «essere coerente è il dovere più grande di un filosofo, eppure è quello che vien soddisfatto più di rado»⁴¹. Ciò sottende non soltanto la logica formale della pura deduzione come massima istanza morale, ma al contempo la subordinazione di ogni pulsione all'unità logica, il suo primato sul diffuso della natura, in fondo su ogni varietà del non identico; nel cerchio chiuso della logica quella appare sempre come incoerente. Nonostante la soluzione della terza antinomia la filosofia morale kantiana resta antinomica: conformemente all'intera concezione, essa è in grado di rappresentare il concetto di libertà solo come repressione. Tutte le concretizzazioni della morale hanno in Kant tratti repressivi. La sua astrattezza è sostanziale, perché espelle dal soggetto ciò che non corrisponde al concetto puro di esso. Da qui il rigorismo kantiano. Si argomenta contro il principio dell'edonismo non perché sia cattivo in sé, ma perché è eteronomo rispetto all'io puro: «Il piacere che proviene dalla rappresentazione dell'esistenza di una cosa, in quanto dev'essere un motivo determinante nel desiderio di questa cosa, si fonda sulla capacità di sentire del soggetto, perché dipende dall'esistenza di un oggetto: appartiene quindi al senso (sentimento) e non all'intelletto, che esprime una relazione della rappresentazione con un oggetto secondo concetti, ma non con il soggetto secondo sentimenti»⁴². Ma quell'onore che Kant rende alla libertà, desiderando depurarla di tutto ciò che le nuoce, condanna

insieme per principio la persona all'illibertà. Essa può percepire una tale libertà tesa all'estremo solo come limitazione delle proprie pulsioni. Tuttavia quando Kant in alcuni passi, come quello del grandioso *scolio II al teorema II dei principî della ragion pratica*, si è rivolto alla felicità, la sua umanità ha infranto la norma della coerenza. Gli sarà baluginato che senza questo cedimento non si potrebbe vivere secondo la legge morale. Il puro principio razionale della personalità dovrebbe necessariamente convergere con quello dell'autoconservazione della persona, della totalità del suo «interesse» che include la felicità. Rispetto a questa Kant ha una posizione ambivalente come lo spirito borghese nel complesso, il quale desidera garantire *the pursuit of happiness* all'individuo e vietarlo per la morale del lavoro. Questa riflessione sociologica non è addotta da fuori nell'apriorismo kantiano tramite una correlazione. Che nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica* compaiano ripetutamente termini di contenuto sociale può anche essere incompatibile con l'intenzione aprioristica. Ma senza una metabasi del genere Kant dovrebbe ammutolire alla domanda circa la compatibilità della legge morale con gli uomini empirici. Egli capitolerebbe all'eteronomia, non appena dichiarasse l'autonomia irrealizzabile. Se a servizio della concordanza sistematica quei termini di materia sociale venissero espropriati del loro semplice senso e li si sublimasse a idee, verrebbe disatteso non solo il loro senso letterale. Con una forza tale da superare l'intenzione kantiana di opporsi, si annuncia in essi la vera origine delle categorie morali. Quando nella *Fondazione* la famosa variante dell'imperativo categorico recita: «Agisci in modo da trattare l'umanità, nella tua persona come in quella di ogni altro, sempre e nello stesso tempo come fine, e mai soltanto come mezzo»⁴³, s'intenderà «l'umanità», il potenziale umano negli uomini, pur sempre solo come idea regolativa; l'umanità, che è il principio dell'esser uomo, e nient'affatto la somma di tutti gli uomini, non è ancora realizzata. Eppure l'aggiunta di contenuto fattuale in questa parola non è eliminabile: ogni singolo sarebbe rispettabile come rappresentante della specie socializzata uomo, non sarebbe una mera funzione del processo di scambio. La differenza di mezzi e fini, decisamente voluta da Kant, è sociale, è quella tra i soggetti in quanto merce forza-lavoro da cui si deve ricavare il valore e gli uomini che ancora come merce restano quei soggetti per i quali è stato avviato l'intero meccanismo, che li dimentica e che li soddisfa solo

secondariamente. Senza questa prospettiva la variante dell'imperativo si perderebbe nel vuoto. Ma il «mai soltanto», secondo un'osservazione di Horkheimer, è una di quelle locuzioni di sublime sobrietà nelle quali Kant, per non rovinare all'utopia la *chance* della sua realizzazione, accoglie anche l'empiria pure nella sua figura abietta, quella dello sfruttamento, come condizione del meglio, nel senso che egli ha poi sviluppato nella filosofia della storia sotto il concetto di antagonismo. Là si dice che «il mezzo di cui la natura si serve, per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni, è il loro antagonismo nella società, nella misura in cui però tale antagonismo sia da ultimo la causa di un ordinamento civile della società stessa. Io intendo qui con antagonismo l'insocievole socievolezza degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. È questa evidentemente una tendenza insita nella natura umana. L'uomo ha un'inclinazione ad associarsi, poiché nello stato della società si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a dissociarsi, poiché ha del pari in sé la qualità antisocievole di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere agli altri. Questa resistenza eccita tutte le energie dell'uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia e a conquistarsi, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può sopportare, ma di cui non può neppure fare a meno»⁴⁴. Il «principio dell'umanità come fine in sé»⁴⁵, nonostante ogni etica dell'intenzione, non è soltanto qualcosa d'interiore, ma è una prescrizione per la realizzazione di un concetto di uomo che in quanto principio sociale, sia pur interiorizzato, è al suo posto solo in ogni singolo. Kant deve aver notato l'ambiguità della parola umanità come idea dell'esser uomo e come somma di tutti gli uomini. Con arguzia dialettica egli, sia pur per gioco, l'ha trasmessa alla teoria. Nel prosieguo la sua terminologia oscilla tra modi di dire ontici e riferiti all'idea. Gli «esseri ragionevoli»⁴⁶ sono sicuramente i soggetti umani viventi, proprio come il «regno universale dei fini in sé»⁴⁷, che sarebbe identico agli esseri ragionevoli, in Kant trascende questi ultimi. Egli non intende né cedere l'idea dell'umanità alla società sussistente, né sublimarla sino a farne un fantasma. La tensione aumenta sino a

rompersi, essendo Kant ambivalente rispetto alla felicità. Da un lato egli la difende con il concetto dell'esser degni di felicità, dall'altro la diffama come eteronoma, in particolare laddove trova inadatta alla legge della volontà persino la «universale felicità»⁴⁸. Che Kant non fosse propenso, nonostante il carattere categorico dell'imperativo, a ontologizzarlo senza scorie, lo conferma il passo «che il concetto del bene e del male non deve essere determinato prima della legge morale (a cui esso in apparenza dovrebbe essere posto a base), ma soltanto (come anche qui avviene) dopo di essa e mediante essa»⁴⁹. Il bene e il male non sono enti in sé di una gerarchia moral-spirituale, piuttosto sono stati posti dalla ragione; a tanto arriva il nominalismo fin dentro il rigorismo kantiano. Tuttavia poiché egli ha fissato le categorie morali alla ragione che conserva se stessa, esse non sono più affatto incompatibili con quella felicità contro cui Kant le aveva esposte assai duramente. Le modificazioni della sua posizione rispetto alla felicità nel corso della *Critica della ragion pratica* non sono delle distratte concessioni alla tradizione dell'eudemonismo, piuttosto, anticipando Hegel, il modello di un movimento del concetto. L'universalità morale, volente o nolente, trapassa nella società. Lo attesta lo *scolio* I al *teorema* IV della *ragion pratica*: «Dunque la semplice forma di una legge, che limita la materia, dev'essere nello stesso tempo un motivo per aggiungere questa materia alla volontà, ma non per presupporla. La materia sia, per esempio, la mia propria felicità. Questa materia, se io l'attribuisco a ciascuno (come infatti posso fare negli esseri finiti) può diventare una legge pratica oggettiva, solo quando comprendo in essa la felicità degli altri. Dunque la legge di promuovere la felicità degli altri non deriva dalla supposizione che questo sia un oggetto per il libero arbitrio di ciascuno, ma semplicemente dal fatto che quella forma dell'universalità, di cui la ragione ha bisogno come condizione per dare a una massima dell'amor proprio il valore oggettivo di una legge, diventa il motivo determinante della volontà pura; e quindi non era l'oggetto (la felicità degli altri) il motivo determinante della volontà pura, ma la semplice forma di legge, per cui io limitai la mia massima fondata sull'inclinazione, per procurarle l'universalità di una legge, e così renderla conforme alla ragion pura pratica. Soltanto da questa limitazione, e non dall'aggiunta di un motivo esterno, potrebbe allora derivare il concetto dell'obbligo di estendere la massima del mio amor proprio anche alla felicità degli

altri»⁵⁰. La dottrina dell'indipendenza assoluta della legge morale dagli esseri empirici e addirittura dal principio di piacere è sospesa, quando la formulazione universale, radicale dell'imperativo s'incorpora il pensiero rivolto ai viventi.

La dottrina della libertà è repressiva.

Accanto a questo l'etica di Kant, internamente spezzata, conserva il suo aspetto repressivo. Esso trionfa pienamente nel bisogno di punire⁵¹. Le seguenti proposizioni sono tratte non da opere tarde, ma dalla *Critica della ragion pratica*: «A colui che per il resto è un galantuomo (o che almeno per questa volta soltanto con la mente si mette nei panni di un galantuomo), fate presente la legge morale, grazie alla quale egli conosce l'indegnità di un mentitore, e subito la sua ragione pratica (giudicando quel che egli avrebbe dovuto fare) abbandona il vantaggio, si unisce con ciò che gli conserva il rispetto per la sua propria persona (la veracità); e il vantaggio, dopo che è stato separato e ripulito da ogni cosa che si aggiunga alla ragione (la quale è interamente dal lato del dovere), viene ora soppesato da ognuno per esser messo ancora in relazione con la ragione in altri casi, eccetto dove esso potrebbe essere contrario alla legge morale, che la ragione non abbandona mai, ma con cui si unisce intimamente»⁵². Nel disprezzo per la compassione la ragion pura pratica concorda con il «siate duri» dell'antipode Nietzsche: «Anche quel sentimento della compassione e della simpatia tenera, se precede la riflessione su che cosa sia il dovere e diventa motivo determinante, è gravoso alle persone benpensanti, confonde le massime su cui hanno riflettuto, e produce il desiderio di esserne liberi e di essere soggetti soltanto alla ragione legislatrice»⁵³. In alcuni momenti l'eteronomia, mescolata alla composizione interna dell'autonomia, va in furia contro la stessa ragione che sarebbe l'origine della libertà. Allora Kant si schiera dalla parte dell'*antitesi* della terza antinomia: «Dove però cessa la determinazione per leggi naturali, ivi anche cessa ogni *spiegazione* e non rimane altro che la difesa, cioè respingere le obiezioni di coloro che pretendono di aver intuito più profondamente nell'essenza delle cose e perciò arditamente dichiarano impossibile la libertà»⁵⁴. L'oscurantismo s'incrocia con il culto della ragione in quanto l'assolutamente dominante. Quella costrizione che secondo Kant promana dall'imperativo categorico contraddice la libertà che si

riassumerebbe in esso quale sua determinazione suprema. Non da ultimo per questo l'imperativo, alienato da ogni empiria, viene presentato come un «*factum*»⁵⁵ che non necessita di un esame razionale, nonostante il *chorismos* tra fatticità e idee. Il carattere antinomico della dottrina kantiana della libertà si acuisce al punto che essa considera immediatamente la legge etica come razionale e non razionale; razionale, perché essa si riduce alla pura ragione logica priva di contenuto; non razionale, perché sarebbe accettabile nella sua datità senza essere ulteriormente analizzata; ogni tentativo di analisi è anatema. Questa antinomia non è da imputare al filosofo: la pura logica deduttiva che asseconda l'autoconservazione priva di autoriflessione è in sé accecata, irrazionale. Quella ripugnante espressione kantiana *vernünfteln*, sofisticare, che viene ripresa nel *raisonnieren*, raziocinare, di Hegel e che mette alla berlina la ragione priva di un preciso principio di distinzione, va d'accordo con l'ipotesi di essa al di là di ogni fine razionale nonostante la loro eclatante contraddizione. La *ratio* diventa l'autorità irrazionale.

L'esperienza personale della libertà e dell'illibertà.

Questa contraddizione rimonta a quella oggettiva tra l'esperienza della coscienza con se stessa e il suo rapporto con la totalità. L'individuo si sente libero nella misura in cui si è contrapposto alla società e può qualcosa contro essa o contro altri individui, seppur molto meno di quanto creda. La sua libertà è principalmente quella di uno che persegue fini propri, non assorbibili senza mediazione da quelli sociali; pertanto essa coincide con il principio d'individuazione. Una libertà di questo tipo è stata strappata alla società naturale; all'interno di una sempre più razionale essa raggiunge una certa realtà. Ma allo stesso tempo essa all'interno della società borghese rimase apparenza non di meno dell'individualità in generale. La critica del libero arbitrio e del determinismo è critica di quest'apparenza. La legge del valore si afferma passando sulla testa degli individui formalmente liberi. Secondo la concezione di Marx essi sono non liberi in quanto suoi involontari esecutori, e certo lo sono assai di più, quanto più crescono gli antagonismi sociali da cui si è innanzitutto formata l'idea di libertà. Quel processo di emancipazione dell'individuo che è funzione della società di scambio termina nell'abolizione di esso

attraverso l'integrazione. Ciò che produsse la libertà si capovolge nell'illibertà. L'individuo quale soggetto economico borghese era libero nella misura in cui l'autonomia venne richiesta dal sistema economico per funzionare. Questo nega potenzialmente la sua autonomia già all'origine. Come Hegel per primo intravide, la libertà di cui l'individuo si vantava era anche un negativo, un insulto a quella vera; era espressione della contingenza del destino sociale di ogni singolo. La necessità reale in quella libertà che doveva affermarsi e imporsi con i gomiti – esaltata dall'ideologia ultraliberale –, era l'immagine di copertura della necessità sociale totale che costringe il singolo alla *ruggedness* per sopravvivere. Persino concetti tanto astratti che sembrano approssimarsi all'invarianza si mostrano in questo storici. In particolare quello della vita. Mentre essa in condizioni d'illibertà continua a riprodursi, il suo concetto presuppone in base al proprio senso la possibilità del non già incluso, dell'esperienza aperta che è scemata, sicché la parola vita suona già come una vuota consolazione. Ma come la libertà dell'individuo borghese è una caricatura, altrettanto lo è la necessità del suo agire. Questa non è trasparente, come richiederebbe il concetto di legge, bensì colpisce casualmente ogni singolo soggetto, prolungando il destino mitico. La vita ha mantenuto questo negativo, un aspetto che servì da titolo a un pezzo a quattro mani per pianoforte di Schubert, *Lebensstürme*. Nell'anarchia della produzione di merci si rivela la cattiva naturalità della società che riecheggia nella parola vita, una categoria biologica per un fatto essenzialmente sociale. Se il processo di produzione e riproduzione della società fosse trasparente ai soggetti e da essi determinato non verrebbero più sbattuti qua e là dalle infauste tempeste della vita. Insieme a ciò potrebbe scomparire questa che viene chiamata vita con quell'aura fatale con cui lo *Jugendstil* ammantò questa parola nell'epoca industriale, per legittimare la cattiva irrazionalità. A tratti la caducità di quel surrogato proietta in avanti la sua ombra amichevole: già oggi la letteratura d'adulterio del secolo XIX è cartastraccia, se si eccettuano i suoi prodotti eccelsi che citano gli archetipi storici dell'epoca. Come nessun direttore teatrale oserebbe mettere in scena *Gige e il suo anello* di Hebbel per un pubblico le cui signore non possono rinunciare al bikini – la paura del tema anacronistico, la mancanza di distanza estetica hanno al contempo qualcosa di barbarico – così un giorno, se l'umanità riesce a

svilupparsi, sarà lo stesso per quasi tutto quel che ancor oggi passa per vita e che solo nasconde che essa non c'è ancora. Sino ad allora la legalità imperante è avversa al singolo e ai suoi interessi. In condizioni di economia borghese questo non si può cambiare; la questione dell'effettiva libertà o illibertà del volere non vi può trovare risposta. Essa è a sua volta il calco della società borghese: la categoria in verità storica d'individuo esime ingannevolmente quella questione dalla dinamica sociale e tratta il singolo individuo come fenomeno originario. Ligia all'ideologia della società individualista la libertà ha fatto male a interiorizzarsi; ciò obbliga ogni risposta rigorosa all'ideologia. Se la tesi del libero arbitrio imputa agli individui dipendenti l'ingiustizia sociale, contro cui essi non possono fare nulla, e li umilia di continuo con *desiderata* che non possono soddisfare, per contro la tesi dell'illibertà prolunga metafisicamente la supremazia del dato, si dichiara imm modificabile e spinge il singolo, qualora non sia già disposto a ciò, a piegarsi, poiché in fondo non gli resterebbe altro. Il determinismo si comporta come se la disumanizzazione, il carattere di merce della forza-lavoro fattosi totalità, fosse l'essenza umana *tout court*, senza ricordare che il carattere di merce trova il suo limite nella forza lavoro che non ha solo valore di scambio, bensì valore d'uso. Se il libero arbitrio viene assolutamente negato, allora gli uomini nel capitalismo sviluppato vengono ridotti senza riserve alla forma normale del carattere di merce del loro lavoro. Non meno capovolta del determinismo aprioristico è la dottrina del libero arbitrio che nel mezzo della società di merci astrae da questa. Anche l'individuo è un momento di essa; gli si attribuisce quella pura spontaneità che la società espropria. Basta che il soggetto ponga l'alternativa per lui ineludibile tra il libero e il servo arbitrio ed è già spacciato. Ogni tesi drastica è falsa. Al fondo quella deterministica e quella della libertà coincidono. Entrambe proclamano l'identità. La riduzione alla pura spontaneità assoggetta i soggetti empirici alla stessa legge che come categoria di causalità si espande fino al determinismo. Forse gli uomini liberi potrebbero essere liberi anche dalla volontà; ma sicuramente solo in una società libera i singoli potrebbero essere liberi. Insieme alla repressione esterna scomparirebbe quella interna, verosimilmente nel lungo periodo e sotto la permanente minaccia della ricaduta. Mentre la tradizione filosofica, nello spirito della repressione, confonde la libertà e la responsabilità, questa trapasserebbe nella partecipazione attiva e senza angoscia di

ciascuno: costituirebbe un intero che non ingessa più istituzionalmente la partecipazione e in cui essa invece avrebbe conseguenze reali. L'antinomia tra il condizionamento dell'individuo e la responsabilità sociale in contraddizione con esso non è un uso falso dei concetti, bensì reale, è la figura morale della non conciliazione di universale e particolare. Che persino Hitler e i suoi mostri, in base alle conoscenze psicologiche, siano schiavi della loro prima infanzia, il prodotto di una mutilazione, e che tuttavia quei pochi che furono acciuffati non si possano assolvere, se non deve accadere che si rinnovi all'infinito quel crimine che nell'inconscio delle masse è giustificato, poiché non caddero fulmini dal cielo – tutto questo non è da appianare con costruzioni ausiliarie come quella di una necessità pratica in contrasto con la ragione. Solo se l'intera sfera dell'individuazione, incluso il suo aspetto morale, viene scorta come epifenomeno, viene resa umanità all'individuo. A tratti è l'intero sociale, a partire dal suo stato di disperazione, che supplisce contro gli individui quella libertà che nella loro illibertà va in protesta. D'altra parte, in un'epoca di repressione sociale universale, l'immagine di libertà contro la società vive solo nei tratti dell'individuo escoriato o stritolato. Dove essa trovi storicamente di volta in volta rifugio non è decretabile una volta per tutte. La libertà si fa concreta nelle figure mutevoli della repressione: resistendo a essa. Vi è stato tanto libero arbitrio, quanta volontà degli uomini di liberarsi. Ma la stessa libertà è talmente intricata con l'illibertà che questa non solo la inibisce, ma è la condizione del suo concetto. Come nessun concetto singolo, neanche questo è isolabile come un assoluto. Senza l'unità e la coercizione della ragione non si sarebbe mai potuto anche solo pensare a qualcosa che somigliasse alla libertà, tanto meno sarebbe mai potuto esistere; questo lo documenta la filosofia. Nessun modello di libertà è disponibile se non quello di un intervento della coscienza sull'intero assetto sociale e, per suo tramite, sulla complessione dell'individuo. Questo non è affatto chimerico, poiché la coscienza, a sua volta energia pulsionale deviata, è anch'essa impulso, un momento di ciò su cui interviene. Se non ci fosse quell'affinità rinnegata affannosamente da Kant, non vi potrebbe esserci nemmeno quell'idea di libertà per cui egli non vuol sentir parlare di affinità.

Sulla crisi della causalità.

Come con l'idea di libertà le cose sembrano andare nel frattempo anche con la sua controparte, il concetto di causalità; secondo la tendenza universale alla falsa eliminazione degli antagonismi tramite l'universale che liquida dall'alto il particolare tramite l'identificazione. Qui non si deve ricorrere in corto circuito alla crisi della causalità nelle scienze naturali. Essa interessa là espressamente solo il loro microsettore; d'altronde le formulazioni kantiane della causalità sono così ampie, almeno quelle della *Critica della ragion pura*, che presumibilmente lascerebbero spazio persino alle legalità solo più statistiche. Le scienze della natura, che anche nei confronti della causalità si accontentano di definizioni operative, immanenti alle loro procedure, e la filosofia, che non può dispensarsi dal render conto della causalità, ammesso che non voglia solo ripetere a un livello astratto la metodologia scientifica, si sono miseramente spaccate e il solo bisogno non le ricuce. Tuttavia la crisi della causalità risulta anche da ciò a cui l'esperienza filosofica ancora arriva, dalla società contemporanea. Kant accettava come indubbio metodo della ragione il ricondurre ogni stato alla «sua» causa. Quelle scienze da cui la filosofia di solito tanto più si allontana, quanto più vuole fare loro da avvocato, opererebbero più con reti che non con catene causali. Ma questo non è solo un'occasionale concessione alla polisemia empirica delle relazioni causali. La coscienza di tutte le serie causali che s'intersecano in ogni fenomeno, anziché il fenomeno venga determinato univocamente nella serie temporale dalla causalità, anche Kant dovrebbe ammetterla come essenziale o, nel suo linguaggio, come a priori per questa stessa categoria: nessun evento singolo è escluso da quella pluralità. L'infinità degli intrecci e degli incroci rende impossibile per principio, e non solo praticamente, che si formino catene causali univoche, del tipo di quelle stipulate in ugual misura dalla *tesi* e dall'*antitesi* della terza antinomia. Già le concrete indagini storiche, che in Kant restavano ancora all'interno di una sequenza finita, involgono, per così dire orizzontalmente, quell'infinità positiva a cui è diretta la critica nel capitolo sulle antinomie. Kant non lo considera, come se trasferisse i rapporti trasparenti di una cittadina a tutti gli oggetti possibili. Non c'è via che conduca dal suo modello a compiute determinazioni causali. Poiché tratta il rapporto di causa solo come un principio, gli sfugge l'intreccio principale. Questa mancanza è effetto del trasferimento della causalità nel soggetto trascendentale. Come forma pura di

legalità essa si riduce all'unidimensionalità. L'introduzione della diffamata «interazione» nella tavola delle categorie è il tentativo tardivo di rimediare al difetto, testimonia anche precocemente la crisi insorgente della causalità. Il suo schema, come non sfuggì alla scuola di Durkheim, imitava il semplice rapporto generazionale, così come per spiegare quest'ultimo c'è bisogno della causalità. A essa appartiene un aspetto feudale, se non, come in Anassimandro e in Eraclito, uno del codice arcaico di vendetta. Il processo di demitologizzazione ha arginato la causalità, che è l'erede degli spiriti agenti nelle cose, e in nome della legge l'ha anche rafforzata. Se la causalità è l'autentica unità nella molteplicità, per cui Schopenhauer la preferiva tra le categorie, allora per tutta l'epoca borghese vi è stata tanta causalità quanto sistema. Se ne poté parlare storicamente tanto prima, quanto più i rapporti erano univoci. La Germania di Hitler causò più nettamente la seconda guerra mondiale che non quella guglielmina la prima. Ma questa tendenza s'inverte. Infine c'è una misura nel sistema – il termine sociale è integrazione – che, come dipendenza universale di tutti i momenti da tutti, supera come obsoleto il tema della causalità; all'interno di una società monolitica è vana la ricerca di quello che sarebbe stata la causa. La causa è solo più la società stessa. La causalità si è per così dire ritirata nella totalità; all'interno del suo sistema diventa indistinguibile. Quanto più il suo concetto per ordine della scienza si assottiglia fino all'astrattezza, tanto meno il tessuto al contempo estremamente fitto della società universalmente socializzata consente di ricondurre con evidenza un determinato stato a un altro solo. Ciascuno di essi è collegato sia orizzontalmente che verticalmente con tutti, li colora tutti e ne viene colorato. La dottrina in cui per l'ultima volta l'illuminismo usò la causalità come arma politica decisiva, quella marxista della soprastruttura e della struttura, è quasi incolpevolmente arretrata rispetto a una condizione in cui sia gli apparati di produzione, di distribuzione e di dominio, che le relazioni socio-economiche e l'ideologia sono inestricabilmente intrecciati tra loro e in cui gli uomini viventi sono diventati brandelli d'ideologia. Dove questa non viene più aggiunta all'ente come giustificazione o come complemento, ma trapassa nell'illusione che quel che c'è sarebbe ineludibile e quindi legittimato, manca il bersaglio la critica che opera con la relazione causale univoca di soprastruttura e struttura. Nella società totale tutto è ugualmente vicino al centro; essa è

smascherabile, la sua apologia è logora, così come sono in via di estinzione coloro che la smascherano. La critica potrebbe mostrare sulla base di una qualunque sede amministrativa dell'industria e di ogni aeroporto fino a che punto la struttura si è trasformata nella soprastruttura di se stessa. A tal fine le servono da un lato la fisiognomica dello stato complessivo della società e i singoli dati sciorinati, dall'altro l'analisi dei mutamenti della struttura economica; non più la deduzione di un'ideologia, ormai non più presente in forma autonoma e con propria pretesa di verità, dalle sue condizioni causali. Che in correlazione al tramonto della possibilità di libertà si dissolva la validità della causalità, è sintomo della metamorfosi da una società razionale secondo i mezzi in quella apertamente irrazionale secondo i fini, quale essa lo era latentemente da tempo. Le filosofie di Leibniz e di Kant, separando la causa finale dalla causalità in senso stretto, fenomenicamente valida, e tentando di riunificarle, hanno percepito qualcosa di quella divergenza, senza trovare la sua radice nell'antinomia mezzi-fini della società borghese. Ma la scomparsa della causalità non segnala oggi alcun regno della libertà. Nell'interazione totale si riproduce allargata l'antica dipendenza. Con i suoi milioni di nodi essa impedisce la matura, afferrabile comprensione razionale che il pensiero causale, a servizio del progresso, intendeva promuovere. La causalità ha senso solo in un orizzonte di libertà. Dall'empirismo sembrava che essa non avesse niente da temere, perché senza la sua assunzione non pareva possibile la conoscenza organizzata in scienza; l'idealismo non possedeva un argomento più forte. Ma lo sforzo di Kant di elevare la causalità quale necessità soggettiva del pensiero a condizione costitutiva dell'oggettività, non era migliore della sua negazione empirista. Egli dovette distanziarsi da quell'assunzione di una relazione interna dei fenomeni, senza la quale la causalità si trasforma nella relazione se-allora, a cui sfugge proprio quella legalità enfatica – «l'apriorità» – che la dottrina dell'essenza categoriale-soggettiva della causalità vuole conservare; lo sviluppo scientifico ha poi attuato il potenziale della dottrina kantiana. Anche fondare la causalità tramite l'immediata esperienza personale nella motivazione è solo un espediente. Nel frattempo la psicologia ha mostrato materialmente che quell'esperienza personale non solo può, ma deve necessariamente ingannare.

La causalità come bando.

Se la causalità in quanto principio soggettivo del pensiero è affetta da un controsenso, se tuttavia la conoscenza non può farne interamente a meno, allora si potrebbe ricercare in essa un momento di ciò che non è esso stesso pensiero. Dalla causalità si può apprendere quello che l'identità ha inflitto al non identico. La coscienza della causalità, in quanto coscienza di legalità, è coscienza di ciò; in quanto critica della conoscenza è anche coscienza che c'è dell'apparenza soggettiva nell'identificazione. La causalità riflessa accenna all'idea di libertà come possibilità di non identità. La causalità potrebbe essere oggettivamente, in modo provocatoriamente antikantiano, un rapporto tra cose in sé, nella misura in cui, e solo nella misura in cui, queste sono soggiogate dal principio d'identità. Essa è, oggettivamente e soggettivamente, il bando della natura dominata. Il suo *fundamentum in re* sta nell'identità, che come principio spirituale è solo il riflesso del reale dominio della natura. Riflettendo sulla causalità, la ragione che la trova nella natura, ovunque questa sia dominata da quella, prende anche coscienza del fatto che la propria spontaneità è il principio del bando. Con questa autocoscienza l'illuminismo progressivo evita la ricaduta nella mitologia, alla quale era votato in quanto irriflesso. Esso fa perdere l'onnipotenza allo schema della sua riduzione – «questo è l'uomo» –, grazie al fatto che l'uomo si riconosce come ciò che egli altrimenti riduce insaziabilmente. Ma la causalità non è nient'altro che la spontaneità umana che egli prolunga come dominio sulla natura. Non appena il soggetto ha coscienza del momento della sua uguaglianza con la natura, non la omologherà più soltanto a sé. Questo è il contenuto di verità segreto e capovolto dell'idealismo. Infatti quanto più scrupolosamente il soggetto, secondo la consuetudine idealista, omologa la natura, tanto più si allontana da ogni uguaglianza con essa. L'affinità è l'acme di una dialettica dell'illuminismo. Esso si ribalta in abbaglio, in esecuzione cieca da fuori, non appena recide completamente l'affinità. Non c'è verità senza di essa: di questo l'idealismo in quanto filosofia dell'identità è stato la caricatura. La coscienza conosce il suo altro nella misura in cui gli è simile, non cancellandosi insieme alla somiglianza. L'oggettività quale residuo dopo la detrazione del soggetto è una scimmiettatura. Essa è quello schema inconsapevole di sé sotto cui il soggetto riporta il suo altro. Quanto meno il soggetto tollera l'affinità alle cose, tanto più le identifica senza riguardo. Ma anche l'affinità non è una singola determinazione

ontologica positiva. Se essa si fa intuizione, verità immediatamente nota empaticamente, allora viene macinata dalla dialettica dell'illuminismo come un residuo, come un mito rinfocolato; diventa complice della mitologia che si riproduce con la sola ragione, ovvero del dominio. L'affinità non è un resto che la conoscenza avrebbe in mano dopo aver sospeso gli schemi identificanti dell'apparato categoriale, piuttosto è la loro negazione determinata. In questa critica la causalità viene riflessa. In essa il pensiero mima il bando degli oggetti che esso ha posto loro intorno, alla soglia di una simpatia davanti alla quale il bando potrebbe sparire. La soggettività della causalità è elettivamente affine agli oggetti in quanto sentore di ciò che essi subirono dal soggetto.

La ragione, l'io, il super-io.

La riformulazione kantiana della legge morale in un fatto trae la sua forza di suggestione dall'effettiva possibilità di esibire, nella sfera della persona empirica, una simile datità per sé. Ciò è utile per la sia pur problematica mediazione tra l'intelligibile e l'empirico. La fenomenologia della coscienza empirica, e addirittura la psicologia, s'imbattono proprio in quella coscienza morale che nella dottrina kantiana è la voce della legge morale. Le descrizioni della sua efficacia, in particolare di quella «costrittiva», non sono fantasie. I tratti coercitivi che Kant ha impresso alla dottrina della libertà sono stati desunti dalla reale costrizione della coscienza morale. L'irresistibilità empirica della coscienza psicologica esistente, del super-io, gli garantisce, contro il suo principio trascendentale, quella fatticità della legge morale che però, per la legge morale kantiana, è così inammissibile come fondamento della morale autonoma, come la pulsione eteronoma. Che Kant non tolleri alcuna critica alla coscienza morale, lo fa entrare in conflitto con la propria concezione che nel mondo fenomenico tutte le motivazioni sono quelle dell'io empirico e psicologico. Perciò egli ha allontanato il momento genetico dalla filosofia morale e lo ha sostituito con la costruzione del carattere intelligibile che però il soggetto si darebbe all'inizio⁵⁶. Ma la pretesa genetico-temporale di quel «all'inizio», nonostante tutto ancora una volta «empirica», non trova riscontro. Ciò che in qualche modo si sa della genesi del carattere è incompatibile con l'affermazione di un simile atto di partenogenesi morale. L'io, che in Kant lo compirebbe, non è un immediato, ma

anch'esso un mediato, sorto, in termini psicoanalitici, deviato dall'energia libidica diffusa. Non solo ogni contenuto specifico della legge morale è costitutivamente riferito all'esistenza fattuale, ma anche la sua forma imperativa che si presume pura. Essa presuppone l'interiorizzazione della repressione e lo sviluppo dell'istanza dell'io, costante e conservantesi identica, che Kant assolutizza come condizione necessaria dell'eticità. Ogni interpretazione di Kant che gli rimproverasse il formalismo e che osasse mostrare nei contenuti la relatività empirica della morale, messa in parentesi con l'aiuto del formalismo, andrebbe a vuoto. Ancora nella sua estrema astrattezza la legge è un divenuto, la sua dolorosa astrattezza un contenuto sedimentato, il dominio ridotto alla sua forma normale, quella dell'identità. La psicologia ha colmato concretamente le lacune che ai tempi di Kant ancora aveva e di cui egli perciò non doveva occuparsi specificamente: la genesi empirica di ciò che, inanalizzato, Kant glorificava come intellegibile atemporale. Nel suo periodo eroico la scuola freudiana, d'accordo in questo con l'altro Kant, l'illuminista, ha richiesto la critica dura del super-io come estraneo all'io, in verità eteronomo. Essa lo scorgeva come cieca e inconsapevole interiorizzazione di coercizione sociale. In *Elementi di psicoanalisi* di Sandor Ferenczi si dice, con una prudenza tutt'al più spiegabile con il timore di conseguenze sociali, «che una vera analisi del carattere deve farla finita, almeno transitoriamente, con ogni tipo di super-io, dunque anche con quello dell'analista. In ultimo il paziente deve liberarsi da ogni legame affettivo, nella misura in cui oltrepassa la ragione e le proprie tendenze libidiche. Solo questo genere di distruzione del super-io può infine portare a una guarigione radicale; quei successi che consistono solo nella sostituzione di un super-io con un altro, sono ancora da considerare come successi da *transfert*, ma non soddisfano certo lo scopo finale della terapia, che deve liberare anche dal *transfert*»⁵⁷. La ragione, in Kant fondamento della coscienza morale, ha qui il compito di confutarla, dissolvendola. Infatti il dominio irreflesso della ragione, quello dell'io sull'es, è identico con quel principio repressivo che la psicoanalisi, la cui critica ammutolisce davanti al principio di realtà dell'io, ha spostato nell'imporsi inconscio di esso. La separazione di io e super-io, su cui insiste la sua topologia, è dubbia; geneticamente entrambi risalgono in ugual misura all'interiorizzazione dell'immagine paterna. Perciò le teorie analitiche sul super-io si fermano presto, sebbene inizino in

modo spavaldo: altrimenti dovrebbero estendersi all'io da esse coccolato. Ferenczi limita subito la sua critica: «la sua lotta» è diretta «solo contro la parte del super-io divenuta inconscia e perciò non influenzabile»⁵⁸. Ma questo non basta: l'irresistibilità della costrizione della coscienza morale constatata da Kant consiste, come i tabú arcaici, in questo divenire inconscia; se fosse concepibile una condizione di attualità razionale onnilaterale, non si consoliderebbe un super-io. Oziosi sono i tentativi, come quello di Ferenczi e ancor piú della psicoanalisi revisionista, che insieme ad altre sane opinioni sottoscrivono anche quella del super-io sano, di suddividerlo in una parte inconscia e in una preconsciousia, e perciò innocua; la reificazione e l'emancipazione, tramite cui la coscienza diviene istanza, sono costitutivamente un dimenticare e pertanto estranee all'io. Ferenczi sottolinea, approvando, che «l'uomo normale anche nel preconsciousio conserva ancora una somma di modelli positivi e negativi»⁵⁹. Ma se c'è un concetto in senso kantiano «eteronomo», in termini psicoanalitici libidicamente legato, è proprio quello di modello, il correlato di quello «uomo normale» altrettanto rispettato da Ferenczi che attivamente e passivamente si presta a ogni repressione sociale e che la psicoanalisi, credendo fatalmente nella divisione del lavoro, assume acriticamente dalla società sussistente. Che la psicoanalisi, non appena frena per conformismo sociale la critica al super-io da essa inaugurata, si avvicini molto a quella repressione che sino a oggi ha deturpato ogni dottrina della libertà, lo mostra nel modo piú chiaro un passo di Ferenczi: «Finché questo super-io provvede moderatamente, che ci si senta e si agisca come un cittadino per bene, esso è un'istituzione utile, da non toccare. Ma esagerazioni patologiche nella formazione del super-io...»⁶⁰. La paura di esagerare è il marchio del medesimo civismo educato che non può rinunciare a nessun costo al super-io con tutte le sue irrazionalità. Come si possa distinguere soggettivamente, secondo criteri psicologici, tra un super-io normale e uno patologico, è cosa su cui la psicoanalisi, diventata troppo presto ragionevole, non si pronuncia, come il filisteo sul confine tra il naturale sentimento nazionale da lui coltivato e il nazionalismo. L'unico criterio di distinzione sono le conseguenze sociali, davanti alle cui *questiones iuris* la psicoanalisi si dichiara incompetente. Le riflessioni sul super-io sono, come dice Ferenczi, contraddicendo però le sue affermazioni, in verità «metapsicologiche». La critica del super-io

dovrebbe diventare la critica di quella società che lo produce; se essa ammutolisce davanti a questa, allora ci si arrende alla norma sociale dominante. Raccomandare il super-io per la sua inalienabilità o utilità sociale, mentre in quanto meccanismo coatto non gli spetta quella validità oggettiva che esso pretende nel contesto effettuale della motivazione psicologica, ripete e consolida all'interno della psicologia quelle irrazionalità che si vantava di «eliminare».

Il potenziale della libertà.

Tuttavia ciò che avviene in epoca recente è l'esteriorizzazione del super-io per adattarsi incondizionatamente, non la sua eliminazione in un intero più razionale. Le tracce effimere di libertà, latrici di possibilità alla vita empirica, diventano tendenzialmente più rare; la libertà un valore limite. Essa non osa nemmeno presentarsi come ideologia complementare; i manager, che ormai amministrano con mano ferma anche l'ideologia, calcolano apertamente da esperti di propaganda che la libertà abbia scarso seguito. Essa viene dimenticata. L'illibertà diventa perfetta nella sua invisibile totalità che non tollera più alcun fuori da cui potrebbe essere guardata e spezzata. Il mondo, così com'è, diventa l'unica ideologia e gli uomini i suoi componenti. Anche in questo regna ancora una giustizia dialettica: essa riguarda l'individuo, prototipo e agente di una società particolaristica e non libera. La libertà in cui deve sperare per sé potrebbe essere non soltanto la propria, dovrebbe essere quella dell'intero. La critica all'individuo oltrepassa la categoria di libertà nella misura in cui questa è creata a immagine dell'individuo non libero. La contraddizione che per la sfera dell'individuo non si può proclamare alcun libero arbitrio e perciò alcuna morale, mentre senza di essa non può essere conservata nemmeno la vita della specie, non si lascia appianare attraverso l'*octroi* di cosiddetti valori. La loro imposizione eteronoma, le «Nuove Tavole» di Nietzsche, sarebbe il contrario della libertà. Questa però non deve restare ciò da cui è scaturita e che è stata. Piuttosto nell'interiorizzazione della coazione sociale divenuta cosciente va maturando, insieme a quella resistenza contro l'istanza sociale che confronta criticamente la libertà con il proprio principio, un potenziale che sarebbe privo di coazione. La critica della coscienza morale mira a salvare questo potenziale, ma non

nella regione psicologica, bensì nell'oggettività di una vita conciliata di liberi. Come la morale kantiana alla fine converge con l'eudemonismo, in apparente contrasto con la sua pretesa rigorosa di autonomia, così in essa afferma il suo diritto di verità la frattura, incolmabile da una sintesi concettuale, tra l'ideale sociale e quello soggettivo della ragione che conserva se stessa. Il rimprovero che l'oggettività della legge morale è solo la dilatazione della ragione soggettiva sino all'assoluto, sarebbe subalterno. Kant esprime, in modo fallibile e distorto, ciò che sarebbe una richiesta sociale motivata. Tale oggettività non è traducibile nella sfera soggettiva, in quella psicologica e nemmeno in quella razionale, ma sopravvive, bene o male che sia, separata da essa, finché l'interesse particolare e quello universale non concordano realmente. La coscienza morale è il marchio d'infamia della società non libera. L'*arcanum* della sua filosofia rimase a Kant necessariamente nascosto: che il soggetto per potere costituire l'oggettività, cosa di cui egli lo crede capace, o oggettivarsi nell'azione, debba essere sempre a sua volta anche un oggettivo. Nel soggetto trascendentale, nella ragion pura che s'interpreta come oggettiva, aleggia il primato dell'oggetto senza cui, come momento, non ci sarebbero in Kant neanche le prestazioni oggettivanti del soggetto. Il suo concetto di soggettività ha in fondo tratti impersonali. Anche la personalità del soggetto, che questi considera come il più immediato, il più prossimo, il più certo, è un mediato. Non c'è coscienza dell'io senza la società, così come nessuna società è al di là dei suoi individui. I postulati della ragion pratica che trascendono il soggetto: Dio, libertà e immortalità implicano la critica dell'imperativo categorico, della ragione soggettiva pura. Senza quei postulati non lo si potrebbe affatto pensare, per quanto Kant affermi il contrario; senza speranza non c'è alcun bene.

Contro il personalismo.

La tendenza nominalista induce erroneamente il pensiero, che di fronte alle esplosioni di violenza immediata ovunque non desidera rinunciare alla protezione della morale, ad ancorare la morale alla persona come a un bene indistruttibile. La libertà, che apparirebbe solo instaurando una società libera, viene cercata là dove l'instaurazione di quella sussistente non la concede, nel singolo individuo che ne avrebbe bisogno, ma che, così com'è, non la

garantisce. La riflessione sulla società è assente nel personalismo etico come quella sulla persona stessa. Non appena questa viene completamente strappata dall'universale, non è più in grado di costituire un universale; poi esso viene fornito segretamente dalle forme sussistenti di dominio. Nel periodo prefascista il personalismo e la chiacchiera sul vincolo si sono ben tollerati su una base irrazionale. La persona, come assoluto, nega l'universalità che verrebbe desunta da essa e procura all'arbitrio il suo logoro titolo di legittimità. Il suo carisma è preso a prestito dall'irresistibilità dell'universale, mentre essa, che ha iniziato a dubitare della legittimità di esso, nella povertà del pensiero si chiude in se stessa. Il suo principio, quello di una incrollabile unità che costituisce il suo Sé, ripete ostinatamente il dominio all'interno del soggetto. La persona è il nodo storicamente irrisolto che la libertà potrebbe sciogliere, non eternare; l'antico bando dell'universale, trincerato nel particolare. La moralità che viene dedotta da essa resta casuale come l'esistenza immediata. Diversamente dall'obsoleto discorso kantiano sulla personalità, la «persona» è diventata tautologia per tutti coloro ai quali non resta nient'altro che l'aconcettuale questo-qui della loro esistenza. Quella trascendenza che alcune neo-ontologie si attendono dalla persona innalza soltanto la loro coscienza. Ma questa non ci sarebbe senza quell'universale che il ricorso alla persona quale fondamento etico desidera eliminare. Per questo il concetto di persona e anche le sue varianti, come la relazione io-tu, hanno assunto il tono untuoso della teologia non creduta. Il concetto di un uomo giusto non è anticipabile, ma certo non assomiglierebbe alla persona, il duplicato consacrato della propria autoconservazione. Sul piano della filosofia della storia quel concetto presuppone come assodato da un lato il soggetto oggettivato nel carattere, dall'altro la sua dissoluzione. La completa debolezza dell'io, il trapasso dei soggetti in comportamento passivo e atomistico, da riflesso condizionato, è al tempo stesso la condanna che la persona si è meritata in cui il principio economico dell'appropriazione si è antropologizzato. Ciò che negli uomini si dovrebbe pensare come carattere intellegibile non è il loro aspetto personale, ma ciò che li distingue dalla loro esistenza. Nella persona questo elemento distintivo appare necessariamente come non identico. Ogni pulsione umana contraddice l'unità di colui che la sente; ogni impulso al meglio non è solo, kantianamente, ragione, ma è anche rispetto a questa stupidità. Gli uomini sono umani solo

là dove non agiscono e non si atteggiavano a persona; il diffuso della natura in cui essi non sono persona assomiglia ai lineamenti di un essere intellegibile, di quel Sé che sarebbe redento dall'io; l'arte contemporanea ha innervato qualcosa di ciò. Il soggetto è menzogna perché per l'incondizionatezza del proprio dominio rinnega le sue determinazioni oggettive; soggetto sarebbe solo ciò che sapesse fare a meno di questa menzogna, ciò che per forza propria, dovuta all'identità, avesse rigettato l'involucro di essa. La malaessenza ideologica della persona è criticabile immanentemente. Il sostanziale, che secondo quell'ideologia conferisce alla persona la sua dignità, non esiste. Gli uomini, nessuno escluso, non sono ancora affatto se stessi. Sarebbe congruo pensare sotto il concetto del Sé la loro possibilità, ed essa è contrapposta polemicamente alla realtà del Sé. Non da ultimo per questo il parlare di autoestraniazione è insostenibile. Essa, anche nei suoi giorni migliori hegeliani e marxisti⁶¹, o forse proprio in essi, è vittima dell'apologia, perché dà a intendere con aria paterna che l'uomo sarebbe decaduto da un essere in sé che egli è stato da sempre, mentre non lo è mai stato e perciò dai regressi alle sue *arkhai* non può sperare altro che l'assoggettamento all'autorità, appunto l'estraneo. Che quel concetto non figuri più nel *Capitale* di Marx non dipende solo dalla tematica economica dell'opera, ma ha un senso filosofico. – La dialettica negativa non si arresta né davanti alla compiutezza dell'esistenza, la costante egoità dell'io, né davanti alla sua antitesi non meno irrigidita, il «ruolo», che la sociologia soggettiva contemporanea usa come panacea universale, come ultimo fine della socializzazione, analogamente all'esistenza dell'egoità in alcuni ontologi. Il concetto di ruolo sanziona oggi la cattiva e capovolta spersonalizzazione: un'illibertà che sostituisce la faticosa e revocabile autonomia al solo fine di un perfetto adattamento è al di sotto, non al di sopra della libertà. La necessità della divisione del lavoro viene ipostatizzata dal concetto di ruolo come una virtù. Con esso l'io si prescrive ancora una volta ciò a cui la società lo condanna. L'io liberato, non più incarcerato nella sua identità, non sarebbe più condannato ai ruoli. Ciò che resterebbe della divisione sociale del lavoro, una volta accorciato radicalmente il tempo di lavoro, non desterebbe più la paura di plasmare i singoli esseri da cima a fondo. L'irrigidimento cosale del Sé e il suo esser pronto all'impiego e a disposizione per i ruoli socialmente desiderati sono complici. Anche nell'ambito morale l'identità non è

da negare astrattamente, ma da conservare nella resistenza, se si vuole che un giorno trapassi nel suo altro. La condizione presente è distruttiva: è perdita d'identità a favore dell'astratta identità, della nuda autoconservazione.

La spersonalizzazione e l'ontologia esistenziale.

La doppiezza dell'io si è sedimentata nell'ontologia esistenziale. Tanto il ricorso all'esserci quanto il progetto dell'autenticità contro il «si» trasfigurano in metafisica l'idea dell'io «risoluto», chiuso in sé, forte; *Essere e tempo* fu recepito come manifesto del personalismo. Tuttavia mentre Heidegger interpretava la soggettività come un modo di essere preordinato al pensiero, il personalismo trapassava già nella sua controparte. Che per il soggetto vengano scelte espressioni impersonali come «esserci» ed «esistenza» è un indizio linguistico di ciò. In questa terminologia ritorna inavvertitamente la supremazia statolatrica, tedesco-idealista dell'identità sul suo portatore, sul soggetto. La differenza tra la soggettività in quanto principio universale dell'io individuato – nel linguaggio di Schelling, dell'egoità – e lo stesso io individuato si basava già sulla spersonalizzazione, la svalutazione borghese del singolo glorificato nello stesso istante. L'essenza della soggettività in quanto esserci, tematica in *Essere e tempo*, è uguale a ciò che resta della persona quando non è più persona. I motivi di ciò non sono di poco conto. Ciò che è commensurabile all'estensione universalmente astratta della persona, la sua coscienza individuale, è sempre anche apparenza, poiché è intrecciato in quella oggettività transoggettiva che per le dottrine idealiste e ontologiche sarebbe fondata nel soggetto puro. Ciò che l'io può riuscire a percepire introspettivamente come io è anche non io, l'egoità assoluta è impercipibile; da qui la difficoltà constatata da Schopenhauer di prendere coscienza di sé. L'ultimo non è un ultimo. La svolta oggettiva dell'idealismo assoluto di Hegel, l'equivalente della soggettività assoluta, è all'altezza di ciò. Ma quanto più l'individuo perde ciò che una volta si chiamava la sua autocoscienza, tanto più cresce la spersonalizzazione. Che in Heidegger la morte sia diventata l'essenza dell'esserci codifica la nullità del mero essere per se stesso⁶². Tuttavia l'oscura risoluzione alla spersonalizzazione si piega regressivamente a una sventura sentita come ineluttabile, invece di rinviare oltre la persona per mezzo dell'idea che la

persona ottenga il suo. L'impersonalità di Heidegger è istituita linguisticamente; ottenuta troppo facilmente, semplicemente tralasciando ciò per il cui solo tramite il soggetto diventa soggetto. Al suo pensiero sfugge il nodo del soggetto. La visione della spersonalizzazione non si rivelerebbe all'astratto assottigliamento dell'esserci sino alla pura possibilità di se stesso, ma solo all'analisi dei soggetti mondani esistenti. Davanti a essa l'analitica esistenziale di Heidegger si arresta; perciò i suoi *existentialia* impersonali possono essere affibbiati senza fatica alle persone. La loro microanalisi è intollerabile per un pensiero autoritario: nell'egoità essa colpirebbe il principio di ogni dominio. Per contro si può trattare senza esitazione dell'esserci in genere, in quanto impersonale, come se fosse qualcosa di superumano e non di meno umano. Di fatto l'intero assetto degli uomini viventi, in quanto contesto funzionale oggettivamente prioritario a tutti loro, va in direzione dell'impersonale nel senso di anonimo. Tanto il linguaggio heideggeriano si lamenta di questo, quanto rispecchia affermativamente quel rapporto di cose come sovrapersonale. L'orrore della spersonalizzazione sarebbe colto solo dalla visione di ciò che è cosale nella persona stessa, del limite dell'egoità che è stato imposto dalla riduzione del Sé all'autoconservazione. In Heidegger l'impersonalità ontologica resta sempre l'ontologizzazione della persona, senza raggiungerla. La conoscenza di ciò che la coscienza è diventata a prezzo della sua vitalità ha forza retroattiva: l'egoità è stata così cosale da sempre. Nel nucleo del soggetto si trovano quelle condizioni oggettive che esso deve rinnegare per l'incondizionatezza del suo dominio e che sono quelle stesse del dominio. Il soggetto se le dovrebbe alienare. Il presupposto della sua identità è la fine della coazione identitaria. Ciò appare solo in forma distorta nell'ontologia esistenziale. Ma non c'è più niente di spiritualmente rilevante che non penetri nella zona della spersonalizzazione e della sua dialettica; la schizofrenia è la verità epocale sul soggetto. Inavvertitamente in Heidegger quella zona, da lui sfiorata, diventa la metafora del mondo amministrato e in modo complementare il destino disperatamente bloccato della soggettività. Solo nella critica di essa avrebbe il suo oggetto ciò che egli sotto il nome di distruzione riserva alla storia della filosofia. La dottrina dell'*es* dell'antimetafisico Freud è più vicina alla critica metafisica del soggetto della metafisica heideggeriana che non vuole essere tale. Come il ruolo, l'eteronomia prescritta

dall'autonomia, è la più recente figura oggettiva della coscienza infelice, così viceversa non c'è felicità, se non dove il Sé non è se stesso. Se esso, sotto l'immane pressione che grava su di lui, ricade schizofrenicamente nello stato di dissociazione e di polisemia da cui il soggetto si è svincolato storicamente, allora la dissoluzione del soggetto è insieme l'immagine condannata ed effimera di un soggetto possibile. Come una volta la sua libertà intimò l'arresto al mito, così esso si libererebbe da se stesso come dall'ultimo mito. L'utopia sarebbe la non identità del soggetto senza sacrificio.

L'universale e l'individuo nella filosofia morale.

Nell'astio kantiano contro la psicologia si esprime, accanto alla paura di perdere di nuovo la vetta del *mundus intelligibilis* faticosamente raggiunta, anche la visione autentica che le categorie morali dell'individuo non sono solo individuali. Ciò che in esse secondo il modello del concetto kantiano di legge si rivela universale è segretamente sociale. Tra le funzioni del concetto, sia pur cangiante, di umanità nella *Critica della ragion pratica* non è la più irrilevante, che la ragion pura in quanto universale sia valida per tutti gli esseri ragionevoli: un punto d'indifferenza della filosofia kantiana. Come il concetto di universalità è stato detratto dalla pluralità dei soggetti e poi si è emancipato come oggettività logica di quella ragione in cui spariscono tutti i soggetti singoli e a quanto pare la soggettività in quanto tale, così Kant, sulla sottile cresta tra assolutismo logico e universale validità empirica, desidera ritornare a quell'ente che la logica deduttiva del sistema aveva prima bandito. In questo l'antipsicologica filosofia morale converge con i posteriori reperti della psicologia. Poiché la psicologia svela il super-io come norma sociale interiorizzata, essa spezza i propri limiti monadologici. Questi sono a loro volta socialmente prodotti. La coscienza morale trae la sua oggettività rispetto agli uomini da quella della società in cui e grazie a cui essi vivono e che si estende sino al nucleo della loro individuazione. I momenti antagonisti sono inseparabilmente intrecciati in questa oggettività: la coazione eteronoma e l'idea di una solidarietà che travalica i singoli interessi divergenti. Ciò che riproduce nella coscienza la malaessenza sociale, repressiva e dura a morire, è il contrario della libertà ed è da disincantare, dando la prova del suo condizionamento. Invece la norma universale, di cui la coscienza morale si appropria

inconsapevolmente, testimonia ciò che nella società rinvia oltre la particolarità come principio di quella sua totale. Questo è il suo momento di verità. Alla domanda, se la coscienza morale sia legittima o illegittima, non si può rispondere rigorosamente, perché il legittimo o l'illegittimo sono inerenti anche a essa e nessun giudizio astratto potrebbe separarli: solo tramite la sua figura repressiva si forma quella solidale che la toglie. Che l'individuo e la società non siano semplicemente differenti, né conciliati, è essenziale per la filosofia morale. Nell'esigenza individuale insoddisfatta dalla società si è reso manifesto ciò che non va nell'universalità. Questo è il contenuto sovraindividuale di verità della critica alla morale. Ma l'individuo che, colpevole per bisogno, si fa ultimo e assoluto resta con ciò vittima dell'apparenza della società individualistica, fraintendendosi; ciò è stato intravisto a sua volta da Hegel e in particolare, nel modo più lucido, dove presta il fianco a strumentalizzazioni reazionarie. La società, che fa torto all'individuo con la sua pretesa universale, ha anche ragione contro di lui in quanto nell'individuo viene ipostatizzato il principio sociale dell'autoaffermazione irriflessa, il cattivo universale. La società lo misura per intero. La proposizione del tardo Kant che la libertà di ciascun uomo debba essere limitata solo nella misura in cui lede⁶³ la libertà di un altro, è la cifra di una condizione conciliata che potrebbe oltrepassare non solo il cattivo universale, il meccanismo coatto della società, ma anche l'individuo bloccato in cui quel meccanismo coatto si ripete microcosmicamente. La questione della libertà non richiede un sì o un no, ma una teoria che si elevi tanto sulla società quanto sull'individualità sussistenti. Anziché sanzionare l'istanza interiorizzata e irrigidita del super-io, essa dirime la dialettica d'individuo e specie. Il rigorismo del super-io è soltanto la reazione al fatto che la condizione antagonista impedisce ciò. Il soggetto sarebbe liberato solo in quanto conciliato con il non-io, e con ciò sarebbe anche oltre la libertà nella misura in cui essa congiura con la sua controparte, la repressione. Quanto la libertà sia finora aggressiva è visibile dal comportamento degli uomini liberi all'interno dell'illibertà universale. Tuttavia come in uno stato di libertà l'individuo non si affannerebbe a salvaguardare l'antica particolarità – l'individualità è sia il prodotto della pressione che il centro di forza, che le resiste – così quello stato non sarebbe compatibile con il concetto attuale di collettivo. Che, nei paesi che oggi monopolizzano il nome di socialismo, il collettivismo venga

comandato direttamente come subordinazione del singolo alla società smentisce il loro socialismo e consolida l'antagonismo. L'indebolimento dell'io, a causa di una società socializzata che non si stanca di intruppare gli uomini e che, in senso sia letterale che metaforico, li rende incapaci di stare soli, si manifesta nei lamenti per l'individuazione, come vi si manifesta anche quel gelo davvero intollerabile che con l'espansione del rapporto di scambio si diffonde su tutto e che viene prolungato nel regime autoritario delle cosiddette democrazie popolari che non hanno riguardo per i bisogni dei soggetti. Che in un'associazione di uomini liberi questi debbano continuamente ammassarsi, è un'idea che rientra nel complesso di manifestazioni, marce, sventolio di bandiere, discorsi festivi dei capi. Ciò alligna solo finché la società intende cementare irrazionalmente i suoi membri forzati; oggettivamente non c'è bisogno di loro. Collettivismo e individualismo s'integrano reciprocamente nel falso. Contro entrambi protestava la filosofia speculativa della storia sin da Fichte con la dottrina dello stato di perdizione totale, poi con quella del senso perduto. La modernità viene paragonata a un mondo imbruttito, mentre Rousseau, l'iniziatore dell'ostilità retrospettiva verso il proprio tempo, la scatenò con l'ultimo grande stile: la sua avversione era rivolta contro un eccesso di forma, contro lo snaturamento della società. Sarebbe ora di abbandonare l'*imago* del mondo svuotato di senso che, da cifra di struggimento, è degenerato in *slogan* di furienti fautori dell'ordine. La società attuale non è mai così «aperta» come le attestano i suoi apologeti scienziati; e neppure è brutta. La credenza che lo sia sorse dalla devastazione delle città e delle campagne a causa dell'espansione industriale non pianificata, da un difetto, non da un eccesso di razionalità. Virtualmente produce ideologia chi riconduce l'imbruttimento a processi metafisici, anziché ai rapporti materiali di produzione. Con il loro cambiamento si attenuerebbe l'immagine di violenza con cui il mondo si presenta a quegli uomini che gli hanno usato violenza. Che i vincoli sopraindividuali scomparvero – ma non è affatto vero – potrebbe non essere in sé per niente male; né le opere d'arte davvero emancipate del XX secolo sono peggiori di quelle fiorite negli stili di cui la modernità si è sbarazzata a ragione. L'esperienza che in base allo stato della coscienza e delle forze materiali produttive ci si attende dagli uomini, che siano liberi, che essi se lo attendano anche da sé, e che non lo sono, si capovolge come in uno

specchio, mentre al tempo stesso nella condizione della loro radicale illibertà sono scomparsi quei modelli di pensiero, di comportamento, e, con il più spregevole dei termini, di «valore», che essi da non liberi desiderano. Il lamento per la mancanza di vincoli ha alla base una costituzione della società che simula la libertà senza realizzarla. La libertà esiste soltanto, alquanto sbiadita, nella soprastruttura; il suo perenne fallimento porta la nostalgia sulla falsa strada dell'illibertà. Verosimilmente la questione del senso dell'esserci è nel complesso espressione di questa discrepanza.

Sulla condizione di libertà.

L'orizzonte di una condizione di libertà in cui non sarebbe più necessaria alcuna repressione e alcuna morale, perché l'istinto non sarebbe più costretto a esteriorizzarsi in modo distruttivo, si tinge di nero. Le questioni morali si pongono in modo rigoroso non nella loro disgustosa parodia, la repressione sessuale, ma in frasi come: non si deve torturare, non ci devono essere campi di concentramento, mentre tutto ciò permane in Africa e in Asia e viene solo rimosso perché l'umanità civilizzatrice è come sempre inumana verso coloro che essa marchia sfacciatamente come incivili. Ma se un filosofo morale facesse sue queste frasi ed esultasse per aver finalmente colto in flagrante i critici della morale, mentre citano, anche loro, i valori proclamati con soddisfazione dai filosofi morali allora questa deduzione rigorosa sarebbe falsa. Vere sono queste frasi come impulso, quando si segnala che da qualche parte si pratica la tortura. Esse non devono razionalizzarsi; come principio astratto entrerebbero subito nella cattiva infinità della loro deduzione e validità. La critica alla morale è diretta contro la traduzione della logica deduttiva in comportamento umano; la logica deduttiva rigorosa diventa là strumento d'illibertà. L'impulso, la nuda paura fisica e il sentimento di solidarietà immanente al comportamento morale con quelli che Brecht chiama corpi straziabili verrebbe rinnegato dall'anelito di razionalizzare senza riguardi; il più urgente diventerebbe ancora una volta contemplativo, derisione della propria urgenza. La differenza di teoria e prassi implica teoricamente che la prassi non è né riducibile solo a teoria, né è *khōris* da essa. Da entrambe non si può ricucire una sintesi. L'inseparato vive solo negli estremi, nella pulsione spontanea che, insofferente dell'argomento, non intende tollerare

che l'orrore continui e nella coscienza teoretica non terrorizzata da nessun comando che scorge come mai l'orrore comunque continui senza che se ne veda la fine. Solo questa contraddizione è oggi, al cospetto dell'impotenza reale di tutti i singoli, il teatro della morale. La coscienza reagirà spontaneamente finché essa conosce il male, senza soddisfarsi con la conoscenza. L'incompatibilità di ogni giudizio morale universale con il condizionamento psicologico, che però non dispensa dal giudicare che una certa cosa sarebbe male, non nasce da un'insufficiente logicità mentale, ma dall'antagonismo oggettivo. Fritz Bauer ha osservato che gli stessi tipi che con cento argomenti fasulli chiedono l'assoluzione degli aguzzini di Auschwitz sono favorevoli alla reintroduzione della pena di morte. Qui si concentra il più recente stato della dialettica morale: l'assoluzione sarebbe una palese ingiustizia, la punizione equa sarebbe affetta dal principio della ritorsione, mentre resistergli è la sola umanità. La frase di Benjamin che l'esecuzione della pena di morte potrebbe essere morale, mai la sua legittimazione, profetizza questa dialettica. Se gli incaricati della tortura fossero stati fucilati subito insieme ai loro mandanti e ai loro influenti protettori, ciò sarebbe stato più morale che processare alcuni di loro. Che a essi riuscì di fuggire, di nascondersi per vent'anni, trasforma qualitativamente la giustizia allora mancata. Non appena contro di essi si deve mobilitare una macchina della giustizia con ordine di procedura penale, toghe e difensori compiacenti, la giustizia, che in ogni caso non ha una sanzione adeguata al crimine commesso, è già falsa, compromessa con lo stesso principio in base a cui gli assassini hanno agito una volta. I fascisti sono furbi abbastanza da sfruttare quest'assurdità oggettiva con la loro ragione diabolicamente folle. Il motivo storico dell'aporia è che in Germania fallì la rivoluzione antifascista, soprattutto che nel 1944 non vi fu alcun movimento rivoluzionario di massa. La contraddizione tra l'insegnare il determinismo empirico e il condannare comunque i mostri ordinari – forse sarebbe meglio su questa base lasciarli andare – non è appianabile da una logica sopraordinata. Una giustizia teoricamente riflessa non dovrebbe temerla. Se non la rende cosciente, allora incoraggia, come fatto politico, la prosecuzione dei metodi di tortura su cui continua a sperare l'inconscio collettivo che ne vorrebbe la razionalizzazione; in ogni caso tanto c'è di vero nella teoria del deterrente. La critica al pensiero logico-deduttivo dell'identità diventa morale ammettendo la frattura tra una ragione

del diritto, che per l'ultima volta rende ai colpevoli l'onore di una libertà che a loro non spetta, e la visione della loro illibertà reale.

Il carattere intellegibile in Kant.

Tra la realtà e la legge morale Kant media con la costruzione del carattere intellegibile. Essa si appoggia alla tesi che «la legge morale prova la sua realtà»⁶⁴ – come se quel che è dato, che c'è, fosse per questo legittimato. Come Kant dice «che il motivo determinante di quella causalità può anche essere supposto fuori del mondo sensibile, nella libertà come proprietà di un essere intellegibile»⁶⁵, così tramite il concetto di proprietà l'essere intellegibile finisce per diventare una cosa rappresentabile positivamente nella vita dell'individuo, «reale». Ma questo contrasta, restando nella logica della non contraddizione, con la dottrina dell'intellegibile come un soprasensibile. Kant non ne fa mistero e lo ricorda subito: «Invece il moralmente buono è, quanto all'oggetto, qualcosa di soprasensibile, per cui dunque non si può trovare qualcosa di corrispondente in nessuna intuizione sensibile» – dunque sicuramente neanche una «proprietà» – «e perciò il giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica sembra essere soggetto a difficoltà speciali, che consistono in questo, che una legge della libertà deve essere applicata ad azioni come a eventi che accadono nel mondo sensibile, e che quindi, come tali, appartengono alla natura»⁶⁶. Questo passo nello spirito della *Critica della ragion pura* si rivolge non solo contro l'ontologia di buono e cattivo come beni in sé essenti, criticata in modo rigoroso nella *Critica della ragion pratica*, ma anche contro la facoltà soggettiva a essa correlata che, rapita ai fenomeni, garantirebbe l'ontologia, un carattere di tipo assolutamente soprannaturale. Se Kant introdusse, per salvare la libertà, la dottrina del carattere intellegibile, poco difendibile e contraria all'esperienza, ma concepita non di meno come mediazione dell'empiria, uno dei motivi più forti fu oggettivamente che è impossibile accedere alla volontà in quanto ente dai fenomeni e che essa non può nemmeno essere definita dalla loro sintesi concettuale, bensì deve essere presupposta come loro condizione, con gli inconvenienti di un realismo ingenuo dell'interiorità che egli aveva dissolto nel capitolo sul paralogismo sulla base di altre ipostasi dello psichico. La prova che quel carattere non è né assorbito dalla natura, né assolutamente trascendente a essa, come del resto il suo concetto implica

dialetticamente, fornirebbe la mediazione precaria. Ma le motivazioni di cui una siffatta mediazione ha bisogno hanno il loro momento psicologico, mentre quelle della volontà umana, secondo Kant, «non» possono «mai essere altro che la legge morale»⁶⁷. Ciò prefigura l'antinomia di ogni risposta possibile. Kant la elabora senza mezzi termini: «Poiché, come una legge possa essere per sé e immediatamente motivo determinante della volontà (il che è pure l'essenziale di ogni moralità), è un problema insolubile per la ragione umana e identico con questo: come sia possibile una volontà libera. Dunque, noi avremo da dimostrare a priori non il motivo per cui la legge morale ha in sé un movente, ma ciò che essa in quanto movente opera (o, meglio, deve operare) nell'anima»⁶⁸. La speculazione di Kant ammutolisce dove dovrebbe cominciare e si rassegna alla mera descrizione di nessi immanenti effettuali che egli, se non fosse stato sopraffatto dal suo proposito, non avrebbe esitato a chiamare «abbaglio»: un empirico assume surrettiziamente un'autorità metaempirica con la forza dell'affezione da lui esercitata. Si parla della «esistenza intellegibile»⁶⁹, una realtà priva di quel tempo che secondo Kant concorre a costituire l'esistente, senza che lo spaventi la *contradictio in adjecto*, senza che egli l'articoli dialetticamente, o che almeno dica che cosa si debba mai pensare sotto quella esistenza. Egli si spinge il più lontano, quando parla della «spontaneità del soggetto quale cosa in sé»⁷⁰. Secondo la *Critica della ragion pura* non si potrebbe parlare positivamente né di quella, né di cause trascendenti i fenomeni del senso esterno, mentre senza il carattere intellegibile sarebbe impossibile il comportamento morale nell'empiria, l'influsso su di questa e quindi la morale. Egli ha bisogno di uno sforzo disperato per realizzare ciò che è impedito dai lineamenti del sistema. Qui gli fa agio che rispetto all'automatismo causale della natura, sia fisica che psichica, la ragione sia in grado di intervenire, di istituire un nuovo nesso. Quando egli nella filosofia morale sviluppata acconsente a non pensare più il regno intellegibile, secolarizzato in ragion pura pratica, come un assolutamente diverso, ciò non è affatto, di fronte a quell'influsso constatabile della ragione, quel miracolo che sembra in base all'astratto rapporto reciproco delle tesi fondamentali di Kant. Che la ragione sia altro dalla natura e tuttavia un suo momento è la sua preistoria divenuta sua determinazione immanente. Essa è naturale in quanto energia psichica deviata a scopi di autoconservazione; ma una volta scissa e in contrasto con

la natura, la ragione diventa anche altro da essa. Sporgendo dalla natura in modo effimero, la ragione è identica e non identica a essa, è dialettica in base al suo stesso concetto. Ma quanto meno la ragione si fa scrupoli all'interno di quella dialettica a porsi come l'antitesi assoluta della natura, dimenticando di averla al suo interno, tanto più essa, l'autoconservazione ribarbarizzata, regredisce a natura; solo riflettendola la ragione sarebbe più che natura. Nessun'arte interpretativa sarebbe in grado di eliminare le contraddizioni immanenti alle determinazioni del carattere intellegibile. Kant non dice che cosa esso sia, in che modo influisca da sé su quello empirico; se non sia nient'altro che l'atto puro che lo pone o se perduri accanto a quello, cosa che suona sí cervelotica, ma che non è priva di plausibilità per l'esperienza di sé. Egli si accontenta di descrivere come appare quell'influsso nell'empiria. Se il carattere intellegibile, come suggerisce la parola, viene concepito assolutamente *khoris*, parlarne è tanto impossibile, quanto della cosa in sé che Kant, in modo alquanto criptico, paragona al carattere intellegibile con un'analogia altamente formale, senza nemmeno spiegare se esso sia «una» cosa in sé, una in ogni persona, la causa ignota dei fenomeni del senso interno o, come Kant talvolta afferma, se sia «la» cosa in sé, identica in tutti, l'io assoluto di Fichte. Nel momento in cui un tale soggetto radicalmente separato agisse, diverrebbe momento del mondo fenomenico e sottostarebbe alle sue determinazioni, dunque alla causalità. Il logico tradizionale Kant non potrebbe mai accettare che il medesimo concetto sottostia e non sottostia alla causalità⁷¹. Se invece il carattere intellegibile non fosse più *khoris*, non sarebbe più intellegibile, bensì sarebbe contaminato nel senso del dualismo kantiano con il *mundus sensibilis*, e si contraddirebbe altrettanto. Dove Kant si sente in dovere di precisare la dottrina del carattere intellegibile, egli è costretto a fondarlo da un lato su un'azione nel tempo, su quell'empirico che esso non sarebbe per niente; dall'altro a trascurare la psicologia in cui inciampa: «Si danno casi in cui certi uomini, dalla fanciullezza, anche con un'educazione che nello stesso tempo riusciva giovevole ad altri, dimostrano tuttavia una perversità così precoce e continuano a crescere tanto in essa sino agli anni della virilità, che sono ritenuti malvagi nati, e, per quel che riguarda il loro modo di pensare, affatto incorreggibili; e tuttavia vengono giudicati per ciò che fanno e non fanno, si rimprovera a essi il loro delitto come colpa; anzi essi (i fanciulli)

trovano così fondato questo rimprovero, come se, nonostante la natura disperata del carattere attribuito loro, rimanessero responsabili come ogni altro uomo. Ciò non potrebbe avvenire, se noi non supponessimo che tutto ciò che deriva dal loro libero arbitrio (come, senza dubbio, ogni azione fatta deliberatamente) abbia per fondamento una causalità libera, che sin dalla prima giovinezza manifesta il suo carattere nei suoi fenomeni (le azioni); i quali, per l'uniformità del modo di procedere, fanno conoscere una connessione naturale, che però non rende necessaria la natura cattiva della volontà, ma è piuttosto la conseguenza dei principi cattivi ammessi liberamente e immutabili, che rendono soltanto ancor più riprovevole e degno di castigo un uomo»⁷². Kant non considera che il verdetto morale sugli psicopatici potrebbe sbagliare. La presunta causalità libera viene trasferita nella prima infanzia, del resto in modo del tutto adeguato alla genesi del super-io. Tuttavia è assurdo attestare a dei *babies*, la cui ragione non si è ancora formata, quell'autonomia che è propria della ragione completamente dispiegata. Retrodatando la responsabilità morale dalla singola azione dell'adulto alla sua iniziale preistoria si assegna all'immaturo in nome della maturità un'immorale punizione pedagogica. Quei processi che nei primi anni di vita sono decisivi per la formazione dell'io e del super-io oppure, come nel paradigma kantiano, per il suo fallimento non possono evidentemente né essere apriorizzati per la loro antichità, né è attribuibile al loro contenuto estremamente empirico quella purezza che la dottrina kantiana esige dalla legge morale. Nel suo entusiasmo per la punibilità di uomini cattivi fin dall'infanzia egli abbandona la regione intellegibile solo per fare danni in quella empirica.

L'intellegibile e l'unità della coscienza.

Si possono fare delle congetture riguardo a ciò che Kant pensava con il concetto del carattere intellegibile, nonostante l'ascetico silenzio della sua teoria: l'unità personale, l'equivalente dell'unità gnoseologica dell'autocoscienza. Dietro le quinte del sistema kantiano ci si aspetta che il concetto supremo della filosofia pratica coincida con quello supremo della filosofia teoretica, con quel principio dell'io che come in teoria istituisce l'unità, così in pratica doma e integra gli istinti. L'unità personale è il luogo della dottrina dell'intellegibile. Secondo l'architettura del lineare dualismo

kantiano di forma e contenuto la si annovera tra le forme: infatti il principio d'individuazione, per una dialettica involontaria esplicitata solo da Hegel, è un universale. In onore dell'universalità Kant distingue terminologicamente la personalità dalla persona. Quella sarebbe «la libertà e l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura, considerata però allo stesso tempo come facoltà di un essere, che è soggetto a leggi speciali, e cioè a leggi pure pratiche, date dalla sua propria ragione; e quindi la persona, come appartenente al mondo sensibile, è soggetta alla sua personalità, in quanto appartiene nello stesso tempo al mondo intellegibile»⁷³. La personalità, il soggetto come ragion pura, che risalta nel suffisso «-ità», indice di un universale astratto, deve assoggettare la persona, il soggetto quale singola entità empirica, naturale. Il carattere intellegibile inteso da Kant si sarà avvicinato molto nella terminologia di una volta alla personalità che «appartiene al mondo intellegibile». L'unità dell'autocoscienza presuppone non solo geneticamente, ma anche in base alla sua pura possibilità contenuti di coscienza psicologico-fattuali; denota una zona d'indifferenza tra la ragion pura e l'esperienza spazio-temporale. La critica di Hume all'io sorvolava sul fatto che non ci sarebbero fatti di coscienza se non si determinassero all'interno di una singola coscienza, e non di una qualsiasi. Kant lo corregge, ma a sua volta trascura il reciproco: nella sua critica a Hume la personalità viene fissata come principio al di là delle singole persone, come loro quadro. Egli definisce l'unità della coscienza indipendentemente da qualunque esperienza. Quest'indipendenza esiste in certa misura rispetto ai singoli fatti variabili della coscienza, ma non radicalmente rispetto ad ogni presenza di contenuti effettivi di coscienza. Il platonismo di Kant – nel *Fedone* l'anima era simile all'idea – ripete gnoseologicamente l'affermazione tipicamente borghese di quell'unità personale in sé a spese del suo contenuto di cui alla fine sotto il nome di personalità non rimase che l'uomo forte. La prestazione formale dell'integrazione, che a priori non è affatto formale ma materiale, il controllo sedimentato della natura interna, usurpa il rango del bene. Si suggerisce che quanto più uno ha personalità, tanto meglio è, senza curarsi della problematicità dell'essere se stesso. I grandi romanzi del XVIII secolo ne diffidavano ancora. Il *Tom Jones* di Fielding, il trovatello, un «carattere impulsivo» in senso psicologico, rappresenta l'uomo non mutilato dalle convenzioni e diventa al tempo stesso comico. La sua ultima eco è *Il rinoceronte* di Ionesco:

l'unico che resiste alla standardizzazione bestiale e pertanto conserva un io forte, secondo il verdetto della vita non lo ha proprio così forte, se è alcolizzato e professionalmente fallito. Malgrado l'esempio del bambino radicalmente cattivo, ci si dovrebbe chiedere se in Kant sia pensabile un carattere intellegibile cattivo; se egli non cerchi il male nel fallimento dell'unità formale. Dove quell'unità manca, non si potrebbe parlare per lui né di bene e né di male, come per gli animali; egli avrà concepito il carattere intellegibile più che altro come un io forte che controlla razionalmente tutti i suoi impulsi, come ha insegnato l'intera tradizione del razionalismo moderno, in particolare di Spinoza e di Leibniz, che almeno in questo concordano⁷⁴. La grande filosofia s'irrigidisce all'idea di un uomo non modellato dal principio di realtà, non interiormente irrigidito. Ciò fornisce al pensiero di Kant il vantaggio strategico di poter svolgere la tesi della libertà parallelamente alla causalità lineare. Infatti l'unità personale non è solo l'apriori formale, quale si presenta nel sistema kantiano, bensì malgrado la sua volontà, e in favore del suo *demonstrandum*, è momento di tutti i singoli contenuti del soggetto. Ciascuno dei suoi impulsi è il «suo» impulso, così come il soggetto è la totalità degli impulsi, e perciò il loro qualitativamente altro. Nella regione altamente formale dell'autocoscienza le due cose si confondono. Di essa si lascia indistintamente predicare ciò che non si esaurisce nel suo altro: il contenuto fattuale e la mediazione, il principio della sua connessione. Per mezzo dell'astrazione estrema nel concetto indifferente della personalità si procura legittimità quel rapporto dialettico di cose che è tabù nel modo logico-tradizionale di argomentare, ma perciò tanto più reale: che nel mondo antagonista i singoli soggetti sono antagonisti anche al loro interno, liberi e non liberi. Nella notte dell'indifferenza la fioca luce cade sulla libertà quale personalità in sé, un'interiorità di tipo protestante, sottratta pure a se stessa. Il soggetto, secondo una massima di Schiller, è giustificato da ciò che è, non da ciò che fa, come una volta il luterano dalla fede e non dalle opere. L'involontaria irrazionalità del carattere intellegibile kantiano, la sua indeterminabilità imposta dal sistema, secolarizza segretamente l'esplicita dottrina teologica dell'irrazionalità della predestinazione. Ma questa dottrina, conservata nel progrediente illuminismo, diventa sempre più oppressiva. Dato che Dio è stato respinto dall'etica kantiana nel ruolo per così dire ausiliario di postulato della ragion pratica – e

anche questo è preformato in Leibniz e persino in Descartes – diventa difficile pensare sotto il carattere intellegibile che è un esser-così irrazionale, qualcos'altro che quello stesso destino cieco contro cui l'idea di libertà solleva la protesta. Il concetto di carattere è stato sempre cangiante tra la natura e la libertà⁷⁵. Quanto più l'assoluto esser-così del soggetto viene paragonato senz'altro alla sua soggettività, tanto più è impenetrabile il concetto di essa. Ciò che un tempo sembrava predestinazione per deliberazione divina non può ancora essere pensato come una predestinazione per ragione oggettiva che comunque dovrebbe appellarsi a quella soggettiva. Quel puro essere in sé dell'uomo, privo di ogni contenuto empirico, che viene cercato solo nella sua propria razionalità non consente di giudicare razionalmente perché egli qui sia riuscito, là abbia fallito. Ma l'istanza alla quale il carattere intellegibile viene fissato, la ragion pura, è essa stessa in divenire e pertanto anche un condizionato, non un assolutamente condizionante. Che essa si ponga fuori dal tempo come un assoluto – un'anticipazione dello stesso Fichte, con cui Kant discordava – è ben più irrazionale di quanto lo sia mai stata la dottrina della creazione. Ciò ha contribuito sostanzialmente all'alleanza dell'idea di libertà con l'illibertà reale. Irriducibilmente esistente, il carattere intellegibile duplica nel concetto quella seconda natura che la società marchia comunque sui caratteri di tutti i suoi appartenenti. Se si traduce l'etica kantiana in giudizi su uomini reali, il suo unico criterio è: ciò che ormai si è, dunque la propria illibertà. Di sicuro quella massima di Schiller voleva manifestare principalmente la ripugnanza infusa dall'assoggettamento di tutti i rapporti umani al principio di scambio, dal calcolare ogni azione in base all'altra. La filosofia morale kantiana annuncia lo stesso motivo nell'antitesi di dignità e prezzo. In una società giusta tuttavia lo scambio non verrebbe soltanto abolito, ma soddisfatto: a nessuno verrebbe ridotto il reddito del suo lavoro. Come non si può valutare l'azione isolata, così non c'è un bene che non potrebbe alienarsi in azioni. L'intenzione assoluta senza un intervento specifico scadrebbe nell'assoluta indifferenza, nel disumano. Kant e Schiller preludono oggettivamente allo spregevole concetto di una nobiltà non meglio definita che poi delle sedicenti *élites* possono attribuirsi a loro piacimento come qualità. Nella filosofia morale kantiana è in agguato una tendenza a sabotarla. La totalità dell'uomo diventa per essa indistinguibile dalla sua prestabilita elezione. Che non si possa

piú domandare casisticamente se un'azione sia giusta o ingiusta ha anche il suo lato sinistro: la competenza di giudizio passa alla coercizione di quella società empirica che l'*agathon* kantiano voleva transcendere. Le categorie «nobile» e «volgare», come tutte quelle della dottrina borghese della libertà, sono concresciute ai rapporti familistici, naturali. Nella società tardo-borghese la loro spontaneità emerge di nuovo come biologismo e infine come teoria della razza. La conciliazione di morale e natura all'interno del sussistente, prospettata dal filosofo Schiller, contro Kant e in segreto unisono con lui, non è affatto così umana e innocente come crede. La natura, una volta adornata di senso, usurpa quella possibilità a cui mirava la costruzione del carattere intellegibile. Nella *kalokagathia* di Goethe questo capovolgimento alla fine omicida è inconfondibile. Già una lettera di Kant su un suo ritratto, eseguito da un pittore ebreo, riporta un'odiosa tesi antisemita, divulgata dal nazional-socialista Paul Schulze-Naumburg⁷⁶. La libertà è realmente limitata dalla società non solo dall'esterno, ma in se stessa. Non appena essa fa uso di sé, accresce l'illibertà; il surrogato del meglio è sempre anche complice del peggio. Anche dove gli uomini si sentono più liberi dalla società, nella robustezza del loro io, essi sono al contempo i suoi agenti: il principio dell'io è stato trapiantato in loro dalla società, ed essa lo onora, sebbene lo argini. L'etica di Kant non si è ancora accorta di questa contorsione o vi passa sopra.

Il contenuto di verità della dottrina dell'intellegibile.

Se si volesse tentare di dare alla *x* kantiana del carattere intellegibile il suo vero contenuto che si afferma contro la totale indeterminatezza del concetto aporetico, esso sarebbe la coscienza storicamente più avanzata, balenante per un attimo, presto spenta a cui è inerente l'impulso di agire giustamente. Esso è l'anticipazione concreta, saltuaria del possibile, non è niente di estraneo o d'identico agli uomini. Essi non sono soltanto i sostrati della psicologia. Infatti non si esauriscono in quel dominio reificato della natura che hanno riproiettato su di sé dalla natura esterna. Essi sono cose in sé nella misura in cui le cose sono fatte solo da loro; pertanto il mondo dei fenomeni è davvero un'apparenza. La volontà pura della *Fondazione* kantiana non è perciò così diversa dal carattere intellegibile. Il verso di Karl Kraus «che cosa n'è stato di noi» lo rimedita con struggimento; lo falsifica chi s'immagina di

possederlo. Esso emerge in negativo nel dolore del soggetto per il fatto che tutti gli uomini vengono mutilati in ciò che sono diventati, nella loro esistenza. Ciò che sarebbe altrimenti, l'essenza non più capovolta, si nega a un linguaggio che porta le stigmate dell'ente: la teologia parlava una volta del nome mistico. Tuttavia la separazione del carattere intellegibile da quello empirico viene percepita nel blocco eonico che si frappone davanti alla volontà pura, all'aggiuntivo: riguardi esteriori di ogni tipo immaginabile, spesso bassi interessi irrazionali dei soggetti della società falsa; in generale il principio del proprio interesse particolare che dice a ogni individuo senza eccezione come comportarsi in questa società ed è la morte per tutti. All'interno il blocco si prolunga nelle stupide aspirazioni personali, poi nelle nevrosi. Queste assorbono, come si sa, un enorme *quantum* di energia umana disponibile e impediscono, seguendo la linea di minor resistenza, con la furbizia dell'inconscio quella condizione corretta che contraddice inflessibilmente l'autoconservazione asservita. In ciò le nevrosi hanno vita facile, possono razionalizzarsi tanto meglio, perché il principio di autoconservazione in una condizione di libertà dovrebbe tornare al suo, allo stesso modo degli interessi degli altri che esso a priori danneggia. Le nevrosi sono puntelli della società; esse vanificano le migliori possibilità degli uomini e quindi quell'oggettivamente migliore che gli uomini potrebbero realizzare. Gli istinti che premono per uscire dalla condizione falsa vengono da esse risospinti tendenzialmente fino al narcisismo, che si appaga nella condizione falsa. Questo è un cardine nel meccanismo del male: la debolezza che magari si crede forza. Alla fine il carattere intellegibile sarebbe la paralisi della volontà razionale. Per contro ciò che di esso è considerato elevato, sublime, non deturpato dalla bassezza, è essenzialmente la sua miseria, l'incapacità di cambiare l'umiliante; la frustrazione stilizzata come scopo in sé. Eppure non vi è niente di più prezioso tra gli uomini che quel carattere; la possibilità di essere altro da come si è, mentre invece tutti sono carcerati nel proprio Sé e perciò anche esclusi dal proprio Sé. Il difetto eclatante della dottrina kantiana, l'inafferrabilità, l'astrattezza del carattere intellegibile somiglia anche un po' alla verità di quel divieto delle immagini che la filosofia post-kantiana, Marx incluso, ha esteso a tutti i concetti del positivo. Come possibilità del soggetto il carattere intellegibile è, come la libertà, in divenire, non è un ente. Esso verrebbe tradito non appena venisse

incorporato all'ente tramite una descrizione, sia pur la più prudente. Nella condizione giusta, come nel *teologumenon* ebraico, tutto sarà solo un tantino diverso da com'è, ma non si può rappresentare neanche un po' come sarà effettivamente. Ciò nonostante è possibile parlare di carattere intellegibile, purché non resti sospeso astrattamente e impotentemente sull'ente, ma venga assorbito realmente sempre di nuovo dalla colpevole concatenazione di esso che lo matura. La contraddizione di libertà e determinismo non è una delle tante posizioni teoriche dogmatiche e scettiche, come vorrebbe l'autocomprensione della critica della ragione, bensì una contraddizione dell'esperienza personale dei soggetti, ora liberi, ora non liberi. Sotto l'aspetto della libertà essi sono non identici con sé, perché il soggetto non è ancora tale, e ciò proprio a causa della sua instaurazione come soggetto: il Sé è l'inumano. La libertà e il carattere intellegibile sono affini sia all'identità che alla non identità, senza lasciarsi registrare *clare et distincte* dall'una o dall'altra parte. I soggetti sono liberi secondo il modello kantiano nella misura in cui sono coscienti di sé, identici con sé; e in questa identità sono di nuovo anche non liberi nella misura in cui sottostanno alla sua coazione e la perpetuano. Essi sono non liberi in quanto natura diffusa, non identica, e tuttavia in quanto tale sono liberi, perché nelle pulsioni che li sopraffanno – e cos'altro è la non identità del soggetto con sé? – si liberano anche del carattere coattivo dell'identità. La personalità è la caricatura della libertà. Il motivo di quest'aporia è che la verità al di là della coazione identitaria non sarebbe l'assolutamente altro da essa, bensì mediata da questa. Tutti i singoli nella società socializzata sono incapaci della moralità che è richiesta socialmente, ma che sarebbe reale solo in una società liberata. Una morale sociale ci sarebbe solo se si ponesse fine una buona volta alla cattiva infinità, all'infame scambio del contrappasso. Nel frattempo al singolo non resta altra moralità che ciò che la teoria morale kantiana, che ha⁷⁷ per gli animali inclinazione, ma non rispetto, non fa che disprezzare: cercare di vivere in modo da poter credere di essere stato un buon animale.

1 ARISTOTELE, *Metafisica*, 983b.

2 I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, vol. IV, p. 432 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei*

costumi, Firenze 1968, p. 73].

3 Cfr. HORKHEIMER e ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* cit., p. 106. [trad. it. *Dialettica dell'illuminismo* cit.].

4 KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit., pp. 454 sg. [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 108].

5 *Ibid.*, p. 454 [trad. it. cit., p. 107].

6 I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 30 [trad. it. *Critica della ragion pratica*, Bari-Roma 1989, p. 38].

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*, p. 37 [trad. it. cit., p. 48].

9 KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 97 [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., vol. I, p. 161]. Anche Hegel ha spesso, in particolare nella *Storia della filosofia*, criticato incisivamente l'uso filosofico degli esempi.

10 Gli esperimenti mentali di Kant non sono dissimili dall'etica esistenzialistica. Kant, che ben sapeva che la volontà buona ha il suo medio nella continuità di una vita e non in un'azione isolata, estremizza nell'esperimento, affinché provi quel che deve, la volontà buona come decisione tra due alternative. Quella continuità esiste ancora appena; perciò Sartre si aggrappa soltanto alla decisione con una specie di regressione al XVIII secolo. Mentre però con la situazione di scelta verrebbe dimostrata l'autonomia, essa è eteronoma ancor prima di ogni contenuto. In uno dei suoi esempi di situazioni decisive Kant deve ricorrere a un tiranno; analogamente quelle di Sartre hanno origine spesso dal fascismo, sono vere come sua denuncia, ma non come *condition humaine*. Sarebbe libero solo chi non dovesse piegarsi ad alternativa alcuna, e respingerla, all'interno del sussistente, è traccia di libertà. Libertà significa critica e cambiamento delle situazioni, non la loro conferma per decisione entro la loro compagine coatta. Quando Brecht al collettivistico dramma didascalico *Il consenziente*, dopo una discussione con gli allievi, fece seguire *Il dissenziente* non allineato, egli, malgrado il suo credo ufficiale, ha aiutato questa concezione a

sfondare.

11 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 56 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 70].

12 KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit., p. 427 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 64]. La «rappresentazione di certe leggi» sfocia nel concetto di ragion pura, che Kant definisce appunto come «la facoltà di conoscere secondo principî».

13 *Ibid.*, p. 446 [trad. it. cit., p. 95].

14 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 60 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 73].

15 *Ibid.*

16 KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit., p. 448 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 98].

17 *Ibid.*

18 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 80 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 99].

19 «Per un concetto della ragion pratica intendo la rappresentazione di un oggetto come di un effetto possibile mediante la libertà. Essere oggetto di conoscenza pratica come tale significa dunque soltanto la relazione del volere a una azione, mediante la quale l'oggetto, o il suo contrario, sarebbe realmente effettuato; e il giudizio, se qualcosa sia o no un oggetto della ragion pura pratica, è soltanto la distinzione della possibilità o dell'impossibilità di volere quell'azione mediante la quale, se noi avessimo il potere necessario (del che deve giudicare l'esperienza), un certo oggetto diventerebbe reale» (KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 57 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 72]).

20 Cfr. W. BENJAMIN, *Schriften I*, Frankfurt am Main 1955, pp. 36 sg. [trad. it. *Destino e carattere*, in *Angelus novus*, Torino 1962, pp. 29 sgg.].

21 In italiano nel testo.

22 «Giacché quel che ci spinge a uscire necessariamente dai limiti dell'esperienza e di tutti i fenomeni è l'incondizionato, che la ragione necessariamente e a buon diritto esige nelle cose in se stesse per tutto ciò che è condizionato, al fine di chiudere con esso la serie delle condizioni. Ora, se ammettendo che la nostra conoscenza sperimentale si regoli sugli oggetti come cose in sé, si trova che l'incondizionato non può esser pensato senza contraddizione, mentre, al contrario, se si ammette che la nostra rappresentazione delle cose, quali ci son date, non si regoli su di esse, come cose in se stesse, ma piuttosto che questi oggetti, come fenomeni, si regolino sul nostro modo di rappresentarci, [si trova che] la contraddizione scompare; e che perciò l'incondizionato non deve trovarsi nelle cose in quanto noi le conosciamo (in quanto ci son date), ma nelle cose in quanto noi non le conosciamo, come cose in sé, allora ciò che noi abbiamo ammesso prima, soltanto in via di tentativo, si vede che è ben fondato» (KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., pp. 13 sg. [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., pp. 22 sg.]).

23 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 6 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 6].

24 KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 311 [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., vol. II, p. 373].

25 *Ibid.*, p. 308 [trad. it. cit., p. 368].

26 *Ibid.*

27 «Hegel fu il primo a rappresentare in modo corretto il rapporto di necessità e libertà. Per lui la libertà è il riconoscimento della necessità. "Cieca è la necessità solo nella misura in cui non viene compresa". La libertà non consiste nel sognare l'indipendenza dalle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato. Ciò vale in riferimento tanto alle leggi della natura esterna, quanto a quelle che regolano l'esistenza fisica e spirituale dell'uomo stesso: due classi di leggi che possiamo separare l'una dall'altra tutt'al più nell'idea, ma non nella realtà. Libertà del volere non significa altro perciò che la capacità di poter

decidere con cognizione di causa. Quindi quanto più libero è il giudizio dell'uomo per quel che concerne un determinato punto controverso, tanto maggiore sarà la necessità con cui sarà determinato il contenuto di questo giudizio; mentre quell'incertezza poggiante sulla mancanza di conoscenza, che tra molte possibilità di decidere, diverse e contraddittorie, sceglie in modo apparentemente arbitrario, proprio perciò mostra la sua mancanza di libertà, il suo essere dominato da quell'oggetto, che precisamente doveva dominare. La libertà consiste dunque nel dominio di noi stessi e della natura esterna fondato sulla conoscenza delle necessità naturali: essa è perciò necessariamente un prodotto dello sviluppo storico» (K. MARX e F. ENGELS, *Werke*, Berlin 1962, vol. XX, p. 106 [trad. it. F. ENGELS, *Antidühring*, Roma 1956, p. 127]).

28 *Ibid.*, p. 310 [trad. it. cit., p. 370].

29 *Ibid.*, p. 309 [trad. it. cit., p. 371].

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 95 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 117].

33 KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit., p. 451 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 103].

34 Cfr., *supra*, nota 23.

35 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 6 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 6].

36 *Ibid.*, p. 114 [trad. it. cit., p. 140].

37 «Dove segue che lo schematismo dell'intelletto, mercé la sintesi trascendentale dell'immaginazione, non mira ad altro che all'unità di ogni molteplice dell'intuizione nel senso interno, e perciò indirettamente all'unità dell'appercezione come funzione corrispondente al senso interno (recettività). Dunque gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le sole vere condizioni, che danno a essi una relazione con oggetti, e quindi un significato; e le categorie

non hanno infine altro uso che quello possibile empirico, servendo soltanto a sottomettere, nel fondamento di una unità necessaria a priori (per via della necessaria unificazione di ogni coscienza in una appercezione originaria) i fenomeni a regole generali della sintesi, e a disporli così alla connessione completa in una esperienza» (KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 138 [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., pp. 168 sgg.]).

38 *Ibid.*, p. 99 [trad. it. cit., p. 121].

39 *Ibid.*, p. 309 [trad. it. cit., p. 369].

40 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 89 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., pp. 109 sgg.].

41 *Ibid.*, p. 24 [trad. it. cit., p. 30].

42 *Ibid.*, p. 22 [trad. it. cit., p. 27].

43 KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit., p. 429 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., pp. 67 sgg.].

44 KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akademie-Ausgabe, vol. VIII, pp. 20 sg. [trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino 1956, p. 127].

45 KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit., p. 430 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 70].

46 *Ibid.*, p. 447 [trad. it. cit., p. 97].

47 *Ibid.*, p. 462 [trad. it. cit., p. 120].

48 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 36 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 46].

49 *Ibid.*, pp. 62 sgg. [trad. it. cit., p. 78].

50 *Ibid.*, p. 34 [trad. it. cit., p. 44].

51 Conformemente al tenore della *Critica della ragion pura* vi si trova

pure l'intenzione opposta: «Quanto più la legislazione e il governo fossero ordinati in accordo a tale idea, tanto più rare sarebbero le pene; ed è perfettamente ragionevole pensare che (come Platone asserisce) se quelli fossero perfettamente ordinati, le pene non sarebbero più necessarie» (KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 248 [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., p. 301]).

52 *Ibid.*, p. 92 [trad. it. cit., p. 113].

53 *Ibid.*, p. 118 [trad. it. cit., p. 144]. Cfr. HORKHEIMER e ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* cit., pp. 123 sgg. [trad. it. *Dialettica dell'illuminismo* cit.].

54 KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit., p. 459 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 115].

55 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 31 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 40].

56 «Noi, dunque, col giudizio sulle azioni libere rispetto alla loro causalità possiamo giungere fino alla causa intellegibile, ma non al di là di essa; possiamo conoscere che essa è libera, cioè determinata indipendentemente dal senso, e in tal modo può essere rispetto al senso la condizione sensibilmente incondizionata dei fenomeni. Ma, perché il carattere intellegibile dia per l'appunto questi fenomeni e questo carattere empirico nelle presenti circostanze, è domanda che sorpassa di tanto ogni facoltà che la ragione abbia di rispondere, anzi ogni diritto che abbia di domandare, come se si chiedesse: perché l'oggetto trascendentale dia per l'appunto alla nostra intuizione sensitiva esterna solo un'intuizione nello spazio, e non un'altra intuizione qual sia» (KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., pp. 376 sg. [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., p. 444]).

57 S. FERENCZI, *Bausteine zur Psychoanalyse*, Bern 1939, vol. III, pp. 394 sg.

58 *Ibid.*, p. 398.

59 *Ibid.*

60 *Ibid.*, p. 435.

61 «Questa “estraniazione”, per usare un termine comprensibile ai filosofi, naturalmente può essere superata soltanto sotto due condizioni pratiche» (K. MARX e F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, Berlin 1969, p. 31 [trad. it. *L'ideologia tedesca*, Roma 1958, p. 31]).

62 Poco dopo la pubblicazione del capolavoro di Heidegger si poté già provare sulla base del concetto di esistenza di Kierkegaard la sua implicazione ontologico-oggettiva e il capovolgimento dell'interiorità senza oggetto in oggettività negativa (Cfr. T. W. ADORNO, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main 1962, pp. 87 sgg. [trad. it. *Kierkegaard*, Milano 1962]).

63 «Qualsiasi azione è conforme al diritto, quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell'arbitrio di ognuno può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale» (KANT, *Metaphysik der Sitten, Einleitung in die Rechtslehre* cit., vol. VI, § C, p. 230 [trad. it. *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1989, p. 35]).

64 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 48 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 60].

65 *Ibid.*, p. 67 [trad. it. cit., p. 83].

66 *Ibid.*, p. 68 [trad. it. cit., p. 85].

67 *Ibid.*, p. 72 [trad. it. cit., p. 89].

68 *Ibid.* [trad. it. cit., p. 90].

69 *Ibid.*, p. 99 [trad. it. cit., p. 120].

70 *Ibid.* [trad. it. cit., p. 121].

71 *Ibid.*, p. 67. Al concetto dell'intellegibile si può rinfacciare comodamente che sarebbe vietato menzionare positivamente cause sconosciute dei fenomeni, anche solo nella più estrema astrazione. Con un concetto del quale non si può dire assolutamente nulla non si dovrebbe operare, esso sarebbe uguale al nulla, il nulla sarebbe anche il suo contenuto. Qui l'idealismo tedesco aveva uno degli argomenti più efficaci contro Kant, per quanto esso si sia soffermato molto sull'idea leibniziano-kantiana di concetto limite. Invece ci

sarebbe qualcosa da ridire contro la plausibile critica antikantiana di Fichte e di Hegel. Essa segue da parte sua quella logica tradizionale che vieta, come cosa futile, di parlare di qualcosa che non sarebbe riducibile a quei contenuti reali che fanno la sostanza del concetto. I troppo infervorati idealisti, ribellandosi contro Kant, hanno dimenticato il principio che seguivano contro di lui: che la deduzione del pensiero costringe a costruire concetti che non hanno un rappresentante nella datità determinabile positivamente. In favore della speculazione denunciarono Kant come speculativo, macchiandosi dello stesso positivismo di cui lo accusavano. Nel presunto errore dell'apologia kantiana della cosa in sé, che la logica deduttiva poté dimostrare trionfalmente a partire da Maimon, sopravvive in Kant la memoria del momento ostico alla logica deduttiva, la non identità. Perciò egli, che certo non ignorava la coerenza dei suoi critici, ha protestato contro di questa e ha preferito farsi passare per dogmatico, anziché assolutizzare l'identità dal cui senso proprio, come Hegel comprese ben presto, è inalienabile la relazione a un non identico. La costruzione della cosa in sé e del carattere intellegibile è quella di un non identico quale condizione della possibilità d'identificazione, ma anche quella di ciò che sfugge all'identificazione categoriale.

72 *Ibid.*, pp. 99 sg. [trad. it. cit., p. 121 sg.].

73 *Ibid.*, p. 87 [trad. it. cit., pp. 106 sg.].

74 Sul rapporto tra la dottrina della volontà di Kant e quella di Leibniz e Spinoza cfr. J. E. ERDMANN, *Geschichte der neueren Philosophie*, Stuttgart 1932, in particolare vol. IV, pp. 128 sgg.

75 Cfr. BENJAMIN, *Schriften I* cit., pp. 36 sgg. [trad. it. *Destino e carattere* cit.].

76 «Mio amatissimo e pregiatissimo amico, i piú sentiti ringraziamenti per la manifestazione delle sue benevole intenzioni verso di me, che mi sono pervenute assieme al suo bel regalo all'indomani del mio compleanno! Il ritratto, eseguito senza il mio consenso dal signor Loewe, un pittore ebreo, avrebbe sí, come dicono i miei amici, un certo grado di somiglianza con me, però un buon conoscitore di dipinti ha detto al primo sguardo: un ebreo dipinge sempre un ebreo, come si vede dal tratto del naso. Ma su

questo basta». (Da KANT, *Briefwechsel*, Berlin 1900, vol. II: 1789-94, p. 33).

[77](#) Cfr. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* cit., p. 76 [trad. it. *Critica della ragion pratica* cit., p. 94].

II.

Lo spirito universale e la storia naturale.

Excursus su Hegel

La tendenza e i fatti.

Ciò che piú innervosisce il sano buon senso ammalato della sua salute, la supremazia di un oggettivo sui singoli uomini, nella loro vita associata come nella loro coscienza, è percepibile quotidianamente in modo lampante. Questa supremazia viene rimossa come speculazione infondata affinché i singoli possano riparare l'illusione lusinghiera, che le loro idee ormai standardizzate siano la verità letteralmente in-condizionata, dal sospetto che non sia cosí e che essi vivano sotto la sventura. In un'epoca che alleggerendosi si è liberata sia del sistema dell'idealismo oggettivo, che della dottrina oggettiva del valore in economia, sono tanto piú attuali quei teoremi con cui dice di non aver niente a che fare uno spirito che cerca la sua sicurezza e quella della conoscenza nel lí presente quale somma bene ordinata dei singoli fatti immediati istituiti socialmente o delle qualità soggettive dei loro membri. Lo spirito oggettivo e infine assoluto di Hegel, la legge marxiana del valore che si afferma senza che gli uomini ne abbiano coscienza, è per un'esperienza non tutelata piú evidente dei fatti elaborati dell'impresa scientifica positivista che oggi si prolunga anche all'interno della coscienza prescientifica ingenua; solo che quella impresa, a maggior gloria dell'oggettività della conoscenza, disabituava gli uomini all'esperienza dell'oggettività reale alla quale essi sono assogettati anche interiormente. Se i pensanti fossero capaci e pronti a un'esperienza simile, ne verrebbe scossa la fede nella fatticità stessa; essi sarebbero costretti ad andare oltre i fatti, cosicché questi perderebbero il loro primato irriflesso sugli universali che per il nominalismo trionfante sono un nulla, un'aggiunta sottraibile del ricercatore classificante. La proposizione

tratta dalle considerazioni iniziali della *Logica* hegeliana che non ci sarebbe nulla al mondo che non sia tanto mediato quanto immediato, non sopravvive altrove piú esattamente che in quei fatti di cui la storiografia si vanta. Certo, se alle sei del mattino sotto il fascismo hitleriano la polizia di stato bussava alla porta di un dissidente, sarebbe folle sostenere con *finesse* gnoseologica che questo non sia piú vicino all'individuo a cui capita di tutte le precedenti manovre di potere e dell'installazione dell'apparato di partito in tutti i rami dell'amministrazione; oppure addirittura di quella tendenza storica che a sua volta incrinò la continuità della Repubblica di Weimar e che non si rivela se non nel contesto concettuale, in modo vincolante solo nella teoria dispiegata. Eppure il *factum brutum* dell'irruzione poliziesca, con cui il fascismo aggredisce il singolo, dipende da tutti quei momenti, per la vittima piú distanti e sul momento indifferenti. Solo la piú misera incetta di materiali potrebbe ignorare, in nome dell'acribia scientifica, che la rivoluzione francese, per quanto alcuni dei suoi atti avvenissero improvvisamente, rientrava nella tendenza generale dell'emancipazione borghese. Essa non sarebbe stata possibile, né sarebbe riuscita, se nel 1789 la borghesia non avesse già occupato le posizioni chiave della produzione economica e sopraffatto il feudalesimo e il suo vertice assolutista che a tratti si coalizzava con l'interesse borghese. L'imperativo shockante di Nietzsche: «meglio colpire ciò che cade» codifica posteriormente una massima tipicamente borghese. Probabilmente tutte le rivoluzioni borghesi erano decise in anticipo dall'espansione storica di questa classe e avevano una componente di ostentazione che nell'arte emerge come decoro classicista. Tuttavia quella tendenza a stento avrebbe potuto realizzarsi nel punto storico di rottura senza la bancarotta dell'assolutismo e la crisi finanziaria, contro cui nulla poterono i riformatori fisiocratici sotto Luigi XVI. La miseria specifica, almeno delle masse parigine, avrà provocato quel movimento, mentre in altri paesi, dove essa non era così acuta, il processo di emancipazione borghese riuscì senza rivoluzione e senza intaccare inizialmente la forma di dominio piú o meno assolutista. La distinzione infantile tra causa profonda e occasione superficiale ha a suo favore che essa per lo meno registra in modo crudo il dualismo d'immediatezza e mediazione: le occasioni sono l'immediato, le cosiddette cause profonde il mediente, l'avvolgente che s'incorpora i dettagli. Ancora nel piú recente passato la supremazia della

tendenza era ricavabile dai fatti stessi. Specifici atti militari come i bombardamenti aerei sulla Germania funsero da *slum clearing*, vennero poi integrati in quella trasformazione delle città che da tempo si può osservare non solo nel Nord America, ma su tutta la terra. Oppure: il sostegno alla famiglia nello stato di emergenza dei profughi riuscì sí a frenare temporaneamente la tendenza di sviluppo antifamiliare, ma non il *trend*; il numero dei divorzi e quello delle famiglie incomplete riprese a crescere anche in Germania. Persino gli assalti dei conquistatori nell'antico Messico e nel Perú, che saranno stati avvertiti come invasioni da un altro pianeta, hanno contribuito sanguinosamente, per gli Aztechi e gli Inca irrazionalmente, alla diffusione della società razionale borghese sino a concepire il *one world*, insito teleologicamente nel principio di questa società. Ma questa supremazia del *trend* nei fatti dei quali però ha sempre bisogno alla fine condanna come sciocca la distinzione ancestrale di causa e occasione; l'intera distinzione, non soltanto l'occasione, è superficiale, perché la causa è concreta solo nell'occasione. Se la bancarotta della corte fu la leva delle ribellioni parigine, questa bancarotta era ancora funzione di quella totale, dell'arretratezza dell'economia assolutistica di «spesa» rispetto a quella capitalistica di entrate. Persino quei momenti che sono avversi all'intero storico e che però, come nella rivoluzione francese, ancor più lo favoriscono, acquistano solo in esso la loro funzione. La costruzione di filosofia della storia richiede la conoscenza di tutto ciò. Non da ultimo per questo la filosofia della storia, come già in Hegel e in Marx, si avvicina alla storiografia, così come questa, quale visione dell'essenza che la fatticità nasconde, pur essendone però condizionata, è possibile solo più come filosofia.

Sulla costruzione dello spirito universale.

Anche sotto quest'aspetto la dialettica non è una variante ideologica, non è una posizione filosofica da scegliere tra le altre su un campionario. Come la critica dei concetti filosofici cosiddetti primi porta alla dialettica, così essa viene richiesta dal basso. Solo quell'esperienza che è stata violentemente conformata a un concetto limitato di se stessa esclude da sé il concetto enfatico quale momento autonomo, seppur mediato. Come si può obiettare a Hegel che l'idealismo assoluto, quale deificazione di ciò che c'è, si

capovolge proprio nel positivismo da lui attaccato come filosofia della riflessione, così viceversa la dialettica oggi matura sarebbe non solo la denuncia della coscienza dominante, ma anche alla sua altezza, quel positivismo tornato in sé che quindi così si autonega. La richiesta filosofica d'immergersi nel dettaglio senza lasciarsi guidare da alcuna filosofia dall'alto, da intenzioni infiltrate, era già un lato di Hegel. Solo che la sua esecuzione s'impigliò in una tautologia: il suo modo di immergersi nel dettaglio sembra darsi appuntamento con quello spirito che in quanto totale e assoluto era posto sin dall'inizio. A questa tautologia si oppose l'intenzione del Benjamin metafisico, sviluppata nella *premessa* a *Il dramma barocco tedesco*, di salvare l'induzione. La sua sentenza che la più piccola cellula di realtà osservata pesa quanto tutto il resto del mondo testimonia precocemente l'autocoscienza della condizione attuale dell'esperienza; in modo tanto più autentico, poiché si formò al di fuori dei cosiddetti grandi problemi della filosofia, diffidare dei quali si addice a un concetto trasformato di dialettica. Il primato della totalità sul fenomeno è da cogliere nel fenomeno, su cui domina ciò che la tradizione considera come spirito universale; non è da riprendere da questa tradizione in senso lato platonica, come se fosse divino. Lo spirito universale c'è, ma non è tale, non è spirito, bensì è proprio quel negativo che Hegel fece rotolare su coloro che devono obbedirgli e la cui sconfitta viene duplicata dal verdetto che la loro differenza dall'oggettività è il non vero e il cattivo. Lo spirito universale diventa un'entità autonoma sia rispetto alle singole azioni dalle quali si sintetizzano l'intero movimento reale della società e anche i cosiddetti sviluppi spirituali, sia rispetto ai soggetti viventi di queste azioni. Esso è passato sulle loro teste per mezzo di loro e pertanto è sin dall'inizio antagonista. Il concetto di riflessione «spirito universale» si disinteressa di quei viventi dei quali l'intero, il cui primato è espresso in quel concetto, ha tanto bisogno, quanto essi possono esistere solo grazie a quell'intero. Siffatta ipostasi era intesa, in modo fortemente nominalista, dal termine marxiano «mistificato». Ma la mistificazione smontata non sarebbe una semplice ideologia neppure per quella teoria. Altrettanto essa è la coscienza distorta della supremazia reale dell'intero. Essa si appropria nel pensiero di quella opaca e irresistibile dell'universale, del mito perpetuato. Anche l'ipostasi filosofica ha il suo contenuto di esperienza nei rapporti eteronomi, nei quali quelli umani sono diventati invisibili.

Ciò che è irrazionale nel concetto di spirito universale deriva dall'irrazionalità del corso del mondo. Tuttavia esso resta feticistico. La storia sino a oggi non ha un soggetto complessivo costruibile in qualche modo. Il suo sostrato è il contesto funzionale dei singoli soggetti reali: «La storia non fa niente, non possiede ricchezze enormi, non conduce alcuna lotta! È piuttosto l'uomo, quello reale, vivente, che fa tutto, possiede e combatte; non è certo la storia che usa l'uomo come mezzo, per realizzare i suoi fini – come se fosse una persona particolare, bensì essa non è altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi fini»¹. Ma la storia viene dotata di quelle qualità perché per millenni la legge di movimento della società ha fatto astrazione dai singoli soggetti. Come essa li ha abbassati in realtà a meri esecutori, e meri partecipanti alla ricchezza e alla lotta sociale, così altrettanto realmente non ci sarebbe niente senza di loro e le loro spontaneità. Quest'aspetto antinominalistico è stato ripetutamente rilevato da Marx, senza certo accettarne le conseguenze filosofiche: «Solo in quanto il capitalista è capitale personificato, egli ha un valore storico e quel diritto storico di esistenza... Il capitalista è rispettabile solo come personificazione del capitale. In quanto tale egli condivide con il tesaurizzatore l'istinto assoluto dell'arricchimento. Ma ciò che in costui si presenta come mania individuale, nel capitalista è effetto del meccanismo sociale, all'interno del quale egli non è altro che una ruota dell'ingranaggio. Oltre a ciò lo sviluppo della produzione capitalista rende necessario un aumento continuo del capitale collocato in un'impresa industriale e la concorrenza impone a ogni capitalista individuale le leggi immanenti del modo di produzione capitalista come leggi coercitive esterne. Lo costringe a espandere continuamente il suo capitale per mantenerlo ed egli lo può espandere soltanto per mezzo dell'accumulazione progressiva»².

«Stare con lo spirito universale».

Nel concetto dello spirito universale il principio dell'onnipotenza divina è stato secolarizzato come quello che pone l'unità, il piano universale come l'inesorabilità dell'accadere. Lo spirito universale viene venerato come la divinità; la divinità viene spogliata della personalità e di tutti i suoi attributi di provvidenzialità e grazia. Così si compie un tratto di dialettica dell'illuminismo: lo spirito disincantato e conservato raffigura il mito oppure regredisce sino a

rabbrivire davanti a un preponderante e insieme senza qualità. È di questo genere la sensazione di essere toccati dallo spirito universale oppure di percepirne il mormorio. Essa diviene deiezione al destino. Come l'immanenza destinale, lo spirito universale è intriso di dolore e di fallibilità. La sua negatività viene banalizzata come accidentale tramite la dilatazione dell'immanenza totale a essenza. Tuttavia esperire lo spirito universale come totalità significa esperire la sua negatività. La critica di Schopenhauer all'ottimismo ufficiale lo ha annunciato. Però essa rimase ossessiva quanto la teodicea hegeliana dell'al di qua. Che l'umanità viva solo nel totale intreccio, che forse sopravvisse solo grazie a esso, non potrebbe certo confutare il dubbio di Schopenhauer sull'affermazione della volontà di vivere. È vero però che su ciò che stava con lo spirito universale poggiava a tratti anche il riflesso di una felicità che oltrepassava di gran lunga l'infelicità individuale: ad esempio nel rapporto del singolo talento spirituale con la condizione storica. Se lo spirito individuale invece di essere «influenzato» dall'universale, come piace alla separazione volgare dell'individuo e dell'universale, è internamente mediato dall'oggettività, questa non può essere sempre solo ostile al soggetto; la costellazione muta nella dinamica storica. Nelle fasi in cui lo spirito universale, la totalità, si oscura, è negato anche agli individui significativamente dotati di diventare ciò che sono; in quelle favorevoli, come il periodo durante e immediatamente dopo la rivoluzione francese, i mediocri vennero sollevati ben più in alto di se stessi. Ancora al tramonto individuale dell'individuo che sta con lo spirito universale, si accompagna talora, proprio perché precorre il suo tempo, la coscienza che non è stato invano. È irresistibile nella musica del giovane Beethoven l'espressione della possibilità che tutto possa volgersi al bene. La sia pur assai fragile conciliazione con l'oggettività trascende il sempreuguale. Gli attimi in cui un particolare si libera, senza già a sua volta angustiare nient'altro con la propria particolarità, sono anticipazioni del non angusto stesso; una tale consolazione s'irradia dagli inizi della borghesia sino alla sua epoca tarda. La filosofia hegeliana della storia era appena indipendente dal fatto che in essa riecheggiava – già affievolendosi – il rintocco di un'epoca nella quale la realizzazione della libertà borghese aveva un respiro così ampio da oltrepassare se stessa e da aprire la prospettiva di una conciliazione dell'intero, nella quale la sua violenza potesse dissolversi.

Sullo scatenamento delle forze produttive.

I periodi in cui si sta con lo spirito universale, quelli di una felicità più sostanziale di quella individuale, si preferisce associarli allo scatenamento delle forze produttive, mentre il peso dello spirito universale minaccia di schiacciare gli uomini, non appena il conflitto tra le forme sociali sotto le quali vivono e le loro forze diventa flagrante. Ma anche questo schema è troppo semplicistico: parlare di borghesia in ascesa non sta in piedi. Il dispiegamento e lo scatenamento delle forze produttive non sono opposizioni tali che a esse potrebbero essere correlate fasi alterne, ma sono in verità dialettiche. Lo scatenamento delle forze produttive, un atto dello spirito dominatore della natura, ha affinità con il dominio violento sulla natura. Transitoriamente esso può allentarsi, ma non può esser pensato separatamente dal concetto di forza produttiva e tanto meno da quello di una scatenata; già la parola suona minacciosa. Ne *Il Capitale* si trova questo passo: «Come fanatico della valorizzazione del valore esso» – il valore di scambio – «costringe senza scrupoli l'umanità a produrre per la produzione»³. Nel contesto la frase è rivolta contro la feticizzazione del processo produttivo nella società di scambio, ma essa viola inoltre il tabù oggi universale sul dubbio che la produzione sia un fine in sé. In alcuni periodi le forze tecniche di produzione vengono appena inibite dalla società, ma lavorano all'interno di rapporti immobili di produzione senza influenzarli molto. Appena lo scatenamento delle forze si separa dalle relazioni portanti tra gli uomini, viene feticizzato non di meno degli ordinamenti; anch'esso è solo un momento della dialettica, non la sua formula magica. In queste fasi lo spirito universale, totalità del particolare, può trapassare in ciò che esso seppellisce sotto di sé. Se tutto ciò non trae in inganno, è questo il marchio dell'epoca presente. Invece in quei periodi in cui i viventi hanno bisogno del progresso delle forze produttive, o almeno non ne sono apertamente minacciati, prevale sì la sensazione di concordia con lo spirito universale, seppur con il sotterraneo presentimento che si tratti di un armistizio; anche con la tentazione per lo spirito soggettivo di passare precipitosamente nell'urgenza degli affari dalla parte di quello oggettivo, come Hegel. In tutto questo anche lo spirito soggettivo resta una categoria storica, un qualcosa di sorto, di divenuto e di virtualmente transitorio. Quello spirito nazionale non ancora individualizzato delle società primitive che, sotto la

pressione di quelle civilizzate, si riproduce in queste viene pianificato e scatenato dal collettivismo post-individuale; allora lo spirito oggettivo è sia preponderante che una nuda impostura.

Lo spirito di gruppo e il dominio.

Se la filosofia fosse ciò che ha proclamato la *Fenomenologia* hegeliana, la scienza dell'esperienza della coscienza, essa non potrebbe liquidare dall'alto, come fa Hegel in misura crescente, l'esperienza individuale che l'universale si afferma come un cattivo non conciliato, né potrebbe prestarsi all'apologia del potere da un osservatorio che si dice più alto. Il ricordo penoso di come nelle commissioni si affermi l'inferiore, nonostante la buona volontà soggettiva dei loro membri, dà alla supremazia dell'universale un'evidenza, la cui infamia non è risarcita da alcun ricorso allo spirito universale. L'opinione di gruppo domina; per adattamento alla maggioranza del gruppo o ai suoi membri più influenti, più spesso per mezzo dell'opinione vigente al di fuori del gruppo in uno più ampio, in specie di quella approvata dai membri della commissione. Lo spirito oggettivo di classe supera di molto nei partecipanti la loro intelligenza individuale. La loro voce ne è l'eco, sebbene essi stessi, magari soggettivamente difensori della libertà, non se ne accorgano; gli intrighi spuntano solo nei punti critici come palese criminalità. La commissione è il microcosmo del gruppo dei suoi appartenenti, infine della totalità; ciò preforma le decisioni. Siffatte osservazioni che sono sotto gli occhi di tutti assomigliano ironicamente a quelle della sociologia formale à la Simmel. Però non hanno il loro contenuto nella socializzazione *tout court*, in categorie vuote come quella di gruppo. Piuttosto – cosa su cui la sociologia formale per definizione riflette solo malvolentieri – esse sono l'impronta del contenuto sociale; la loro invarianza è soltanto *memento* che nella storia la violenza dell'universale non è cambiata, che la storia è ancor sempre preistoria. Lo spirito formale di gruppo è il riflesso condizionato del dominio materiale. La sociologia formale esiste legittimamente, poiché formalizza i meccanismi sociali, che sono l'equivalente del dominio che avanza attraverso la *ratio*. A ciò corrisponde che le decisioni di quelle commissioni, per quanto siano essenzialmente di contenuto, vengono prese manifestamente per lo più secondo punti di vista giuridico-formali. La formalizzazione non è più neutrale del

rapporto di classe. Per mezzo dell'astrazione, della gerarchia logica dei gradi di generalità, esso si riproduce, e certamente anche là dove i rapporti di dominio sono indotti a camuffarsi dietro procedure democratiche.

La sfera giuridica.

Infatti anche Hegel, dopo la *Fenomenologia* e la *Logica*, ha portato all'estremo il culto del corso del mondo nella *Filosofia del diritto*. Il *medium* in cui il cattivo ottiene ragione per la sua oggettività e si procura l'apparenza del buono è soprattutto quello della legalità, il quale difende certo positivamente la riproduzione della vita, ma nelle sue forme sussistenti mostra senza attenuazioni la sua distruttività grazie al principio distruttivo della violenza. Mentre la società privata del diritto, quella del terzo *Reich*, divenne preda del mero arbitrio, il diritto fa ancora terrore nella società, che è pronta a ricorrervi in qualsiasi momento con l'aiuto del citabile regolamento. Hegel fornì l'ideologia del diritto positivo, perché nella società già visibilmente antagonista se ne aveva il più urgente bisogno. Il diritto è l'originaria manifestazione di una razionalità irrazionale. In esso il principio formale di equivalenza diventa norma, rende ogni cosa conforme. Una tale uguaglianza in cui scompaiono le differenze favorisce nascostamente la disuguaglianza; è l'esistenza postuma del mito all'interno di un'umanità solo apparentemente demitologizzata. Le norme giuridiche recidono il non garantito, ogni esperienza non preformata dello specifico, in vista di una sistematicità senza fratture ed elevano poi la razionalità strumentale a seconda realtà *sui generis*. L'intera regione giuridica è definitoria. La sua sistematicità impone che non vi penetri nulla che si sottragga alla sua cerchia chiusa, *quod non est in actis*. Questo recinto, ideologico in sé, esercita una violenza reale attraverso le sanzioni del diritto quale istanza sociale di controllo, tanto più nel mondo amministrato. Nelle dittature il diritto trapassa direttamente nella violenza, mediatamente essa vi si nascondeva da sempre. Che all'individuo venga dato subito torto, quando l'antagonismo degli interessi lo spinge nella sfera giuridica, non è colpa sua, come Hegel vorrebbe suggerirgli, nel senso che egli sarebbe troppo accecato per riconoscere il suo interesse nella norma giuridica oggettiva e nelle sue garanzie; piuttosto è colpa dei costituenti stessi della sfera giuridica. Tuttavia resta oggettivamente vera la descrizione che ne

ha dato Hegel come di una prevenzione presumibilmente soggettiva. «Che il diritto e l'eticità, e il mondo reale del diritto e dell'*ethos*, si comprenda col pensiero, si dia mediante concetti la forma della razionalità, cioè universalità e determinatezza: questo, la legge, è ciò che quel sentimento, che riserva a sé il *libito*; quella coscienza, che pone il diritto nella convinzione soggettiva, considera a ragione come il più ostile a sé. La forma del diritto, in quanto obbligo e in quanto legge, è sentita da quella come una lettera morta e fredda e come una pastoia; giacché in essa non riconosce se stessa, non si riconosce quindi libera in essa, perché la legge è la ragione della cosa e questa non concede al sentimento di esaltarsi per la propria singolarità»⁴. Che la coscienza soggettiva consideri l'eticità oggettiva «a ragione» come ciò che le è più ostile, è un lapsus filosofico uscito dalla penna di Hegel. Egli spiffera quel che nega nello stesso istante. Se la coscienza individuale considera effettivamente come ostile il «mondo reale del diritto e dell'*ethos*», poiché non vi si riconosce, su ciò non si dovrebbe sorvolare affermativamente. Infatti la dialettica hegeliana dice che in esso la coscienza non può proprio comportarsi diversamente, non può riconoscersi. Con ciò Hegel concede che la conciliazione, la cui dimostrazione è il contenuto della sua filosofia, non ha avuto luogo. Se al soggetto l'ordinamento giuridico non fosse oggettivamente estraneo ed esteriore, allora l'antagonismo per Hegel ineludibile si lascerebbe ricomporre con un miglior giudizio; ma Hegel ha vissuto troppo a fondo l'incomponibilità di esso, per confidare in questo. Da qui il paradosso di avere al contempo insegnato e smentito la conciliazione di coscienza e norma giuridica.

Due pesi e due misure.

Se ogni dottrina positiva del diritto naturale, materialmente svolta, conduce ad antinomie, l'idea di esso conserva però criticamente la non verità del diritto positivo. Oggi esso è la coscienza reificata ritradotta nella realtà, dove incrementa il dominio. Già in base alla sola forma, ancor prima di ogni contenuto e giustizia di classe, esso esprime il dominio, la differenza che si apre tra i singoli interessi e l'intero in cui si compongono astrattamente. Il sistema di concetti autoprodotti, che la giurisprudenza matura antepone al processo vitale della società, si decide sin dall'inizio, attraverso la sussunzione di tutto l'individuale sotto la categoria, per l'ordine,

che viene imitato dal sistema di classificazione. A suo onore immortale Aristotele lo ha segnalato nella dottrina della *epieikeia*, la clemenza, in polemica con l'astratta norma giuridica. Ma quanto più i sistemi del diritto vengono costruiti deduttivamente, tanto più sono incapaci di assorbire ciò che per sua natura rifiuta di essere assorbito. Il sistema del diritto razionale è di regola in grado di stroncare come protezionismo, come inclemente privilegio, la pretesa di clemenza, intesa come un correttivo all'ingiustizia nella giustizia. Questa tendenza è universale, in accordo con il processo economico che riduce gli interessi individuali al comune denominatore di una totalità che resta negativa, perché a causa della sua astrazione costitutiva si allontana dagli interessi individuali dei quali però al tempo stesso si compone.

Quell'universalità che riproduce la conservazione della vita, al tempo stesso la minaccia in misura sempre maggiore. La violenza dell'universale che si realizza non è in sé identica all'essenza degli individui, come pensava Hegel, ma è sempre anche loro avversa. Essi sono maschere di carattere, agenti del valore, non solo nella presunta sfera particolare dell'economia. Anche là dove s'illudono di scampare al primato dell'economia, fin nell'interno della loro psicologia, la *maison tolérée* dell'individuale non schedato, essi reagiscono sotto la costrizione dell'universale; quanto più gli sono identici, tanto più gli sono a sua volta non identici in quanto obbedienti senza difesa. Negli individui si esprime il fatto che l'intero si conserva insieme a essi solo passando attraverso l'antagonismo. Innumerevoli volte gli uomini, anche quelli consapevoli e capaci di criticare l'universalità, vengono spinti per motivi ineludibili di autoconservazione ad azioni e comportamenti che aiutano ciecamente l'affermazione dell'universale, mentre essi in coscienza vi si oppongono. Solo perché devono assimilare ciò che è loro estraneo per sopravvivere, sorge l'apparenza di quella conciliazione che la filosofia hegeliana, che riconobbe incorruttibilmente la supremazia dell'universale, trasfigura corruttibilmente in idea. Ciò che riluce, come se fosse al di sopra degli antagonismi, coincide con l'universale irretimento. L'universale provvede affinché il particolare assoggettato non sia migliore di lui. Questo è il nucleo di tutta l'identità prodotta sino a oggi.

Il velo individualistico.

Guardare negli occhi la supremazia dell'universale nuoce psicologicamente al narcisismo di tutti i singoli e a quello della società organizzata democraticamente, e diventa intollerabile. Scorgere l'egoità come inesistente, come illusione, spingerebbe facilmente la disperazione oggettiva di tutti in quella soggettiva e toglierebbe loro la fede, inculcata dalla società individualistica, che essi, i singoli, sarebbero il sostanziale. Affinché l'interesse individuale funzionalmente determinato possa in qualche modo soddisfarsi sotto le forme sussistenti, esso deve farsi primario; l'individuo deve scambiare ciò che per lui è immediato con la *proteousia*. Questa illusione soggettiva è prodotta oggettivamente: l'intero funziona solo passando attraverso il principio dell'autoconservazione individuale, con tutta la sua grettezza. Esso costringe ogni individuo a guardare solo a se stesso, peggiora la sua visione dell'oggettività e perciò oggettivamente giova tanto più al male. La coscienza nominalista riflette un intero che sopravvive grazie alla particolarità e al suo esser bloccata; è letteralmente ideologia, apparenza socialmente necessaria. Il principio universale è quello individualistico. L'individuazione si reputa l'indubitabilmente certo, essendo stregata a non comprendere, a prezzo della sua esistenza, quanto sia profondamente mediata. Da qui la diffusione popolare del nominalismo filosofico. L'esistenza individuale avrebbe il primato sul suo concetto; lo spirito, la coscienza degli individui, esisterebbe solo negli individui e non sarebbe anche quel metaindividuale che in essi si sintetizza e per mezzo di cui solo essi pensano. Amareggiate, le monadi si chiudono tanto alla loro effettiva dipendenza dalla specie, quanto all'aspetto collettivo di tutte le loro forme e contenuti di coscienza: delle forme, che sono esse stesse quell'universale che il nominalismo rinnega; e dei contenuti, mentre invece non spetta all'individuo alcuna esperienza o alcun cosiddetto materiale di esperienza, che non sia stato predigerito e fornito dall'universale.

La dinamica dell'universale e del particolare.

Rispetto alla riflessione gnoseologica sull'universale nella coscienza individuale, questa, che ricorrendo all'universale non trova consolazione alla disgrazia, al peccato e alla morte, ha anche ragione. In Hegel lo ricorda la dottrina dell'immediatezza che si riproduce universalmente, in apparente paradosso con quella della

mediazione universale a cui tuttavia è grandiosamente affiancata. Però quel nominalismo che professa la sua ingenuità, – tra gli strumenti del positivismo non manca l'orgoglio di essere ingenuo, e la categoria di «linguaggio quotidiano» ne è l'eco –, che è diffuso nella coscienza prescientifica e che oggi da lí a sua volta impera sulla scienza, trascura il coefficiente storico nel rapporto dell'universale e del particolare. Un vero primato del particolare si potrebbe ottenere solo trasformando l'universale. Installarlo come esistente incondizionatamente è un'ideologia complementare. Essa nasconde che il particolare è diventato la funzione dell'universale, che in base alla forma logica è sempre stato. Ciò a cui il nominalismo si aggrappa, come se fosse il suo possesso piú sicuro, è un'utopia: da qui il suo odio contro il pensiero utopico, quello della differenza dal sussistente. L'impresa scientifica finge che lo spirito oggettivo, che è istituito da meccanismi di dominio altamente reali e che programma ormai anche i contenuti di coscienza del suo esercito di riserva, risulterebbe solo dalla somma delle loro reazioni soggettive. Queste però sono da tempo solo piú gli scarti di quell'universalità che calorosamente festeggia gli uomini, per potersi meglio nascondere dietro di loro e tenerli sotto tutela. Anche lo spirito universale ha spacciato la concezione soggettivamente bloccata della scienza che mira a un sistema autarchico, razionale-empirico, invece di comprendere la società intrinsecamente oggettiva, che detta dall'alto la sua legge. La ribellione dell'illuminismo critico di un tempo contro la cosa in sé è diventata un sabotaggio alla conoscenza, sebbene ancora nel piú distorto costruito concettuale scientifico sopravvivano a sua volta resti della non meno distorta cosa stessa. Nel capitolo kantiano sull'anfibolia il rifiuto di conoscere l'interno delle cose è l'*ultima ratio* del programma di Bacone. Esso aveva come indice storico della sua verità la ribellione contro il dogmatismo della scolastica. Ma questo motivo si capovolge, nel momento in cui ciò che esso vieta alla conoscenza è la condizione epistemologica e reale di essa; quando il soggetto conoscente ha necessità di riflettersi come momento dell'universale da conoscere, senza però essergli interamente uguale. È un controsenso impedirgli di conoscere dall'interno dove anch'esso abita e donde trae gran parte del proprio interno; pertanto l'idealismo hegeliano era piú realistico di Kant. Là dove la costruzione concettuale scientifica entra in conflitto tanto con il suo ideale di fatticità, quanto con quello di semplice ragione, di cui si

vanta di essere il liquidatore antispeculativo, il suo apparato è diventato una follia. Il metodo rimuove autoritariamente ciò che dovrebbe conoscere. L'ideale conoscitivo positivistico, quello di modelli internamente coerenti e non contraddittori, logicamente inconfutabili, è insostenibile per la contraddizione immanente al conoscibile, per gli antagonismi dell'oggetto. Sono quelli dell'universale e del particolare della società, che il metodo rinnega ancor prima di ogni contenuto.

Lo spirito come totalità sociale.

L'esperienza di quell'oggettività preordinata all'individuo e alla sua coscienza è quella dell'unità della società totalmente socializzata. L'idea filosofica dell'identità assoluta le è strettamente affine, perché non tollera niente al di fuori di sé. Sebbene l'innalzamento dell'unità a filosofia possa avere ingannevolmente elevato l'unità a spese del plurimo, il primato di essa, che è considerato dalla tradizione filosofica vittoriosa a partire dagli eleati come il *sumмум bonum*, certamente non lo è, però è un *ens realissimum*. Un po' di quella trascendenza che i filosofi celebrano nell'unità come idea le appartiene realmente. Mentre la società borghese dispiegata – e già agli inizi il pensiero unico era urbano, rudimentalmente borghese – si componeva d'innunerevoli spontaneità individuali che si autoconservano e che nella loro autoconservazione sono reciprocamente dipendenti, tra l'unità e gli individui non regnava affatto quell'equilibrio che i teoremi di legittimazione danno per presente. Nel frattempo, la non identità dell'unità e del plurimo ha la figura del primato dell'uno, come identità del sistema che non lascia niente fuori di sé. Senza le spontaneità individuali l'unità non sarebbe potuta divenire ed era, come loro sintesi, secondaria; il nominalismo lo ricordava. Essendosi però intessuta sempre più strettamente attraverso le necessità di autoconservazione dei molti o anche solo a seguito di irrazionali rapporti di dominio, che prendono quelle a pretesto, essa catturò tutti gli individui pena il loro tramonto; per dirla con Spencer, li integrò, li riassorbì nella sua legalità anche contro il loro evidente interesse individuale. Ciò ha poi gradatamente posto fine alla differenziazione crescente su cui Spencer poteva ancora nutrire l'illusione che accompagnasse necessariamente l'integrazione. Mentre l'uno e tutto si forma come prima solo grazie alle particolarità da esso sussunte, passa senza

riguardi sulle loro teste. Ciò che si realizza attraverso l'individuale e i molti appartiene e non appartiene al tempo stesso ai molti: nei suoi confronti essi sono sempre più deboli. Il loro insieme è al tempo stesso il loro altro; da questa dialettica quella hegeliana distoglie volutamente lo sguardo. Nella misura in cui gli individui prendono in qualche modo coscienza del primato dell'unità su di loro, esso si rispecchia a loro come l'essere in sé di quell'universale contro cui effettivamente urtano: ancora nel più intimo viene loro inflitto, persino dove essi stessi se lo infliggono. La sentenza *ethos anthropo daimon*, ovvero che il costume, in quanto tale sempre modellato dall'universale, è il demone dell'uomo, ha più verità di quella di un determinismo caratterologico; quell'universale tramite cui ogni individuo si determina semmai come unità della sua particolarizzazione è preso a prestito da ciò che gli è esteriore e perciò per l'individuo è così eteronomo, come solo ciò che i demoni un tempo gli avrebbero inflitto. L'ideologia dell'essere in sé dell'idea è così potente, perché è la verità, ma è quella negativa; diventa ideologia nel suo rovesciamento affermativo. Una volta che gli uomini hanno appreso la supremazia dell'universale, è per loro quasi inevitabile trasfigurarla in spirito come il più elevato che devono placare. La coazione si trasforma in senso. Non senza motivo: infatti l'universale astratto dell'intero, che esercita la coazione, è apparentato con l'universalità del pensiero, con lo spirito. Ciò a sua volta gli permette nel suo portatore di riproiettarci su quell'universalità, come se vi fosse realizzato e avesse per sé la propria realtà. Nello spirito l'univocità dell'universale è diventata soggetto e l'universalità si afferma nella società solo tramite il *medium* dello spirito, di quell'operazione astraente che esso compie in modo altamente reale. Entrambi convergono nello scambio, un pensato soggettivamente e insieme oggettivamente valido, in cui però l'oggettività dell'universale e la determinazione concreta dei singoli soggetti, proprio per il fatto di diventare commensurabili, si contrappongono reciprocamente senza conciliazione. Con il nome di spirito universale lo spirito viene affermato e ipostatizzato solo per quel che in sé è già sempre stato; in esso la società, come riconobbe Durkheim, accusato per questo di metafisica, venera se stessa, l'onnipotenza della sua coazione. La società può essere confermata dallo spirito universale, perché essa possiede effettivamente tutti quegli attributi che poi venera nello spirito. La cui adorazione mitica non è solo mitologia concettuale: essa rende grazie perché

nelle fasi storiche più sviluppate tutti gli individui sono vissuti solo per mezzo di quell'unità sociale che non era assorbita da essi e che si avvicina sempre più al loro destino. Se oggi, senza che essi se ne accorgano, l'esistenza può essere loro letteralmente revocata dai grossi monopoli e dalle grandi potenze, allora torna in sé quel che da sempre era insito teleologicamente nel concetto enfatico di società. L'ideologia emancipò lo spirito universale, perché esso potenzialmente era già emancipato. Ma il culto delle categorie dello spirito, in particolare di quella altamente formale di grandezza, che è stata accettata dallo stesso Nietzsche, non fa che rafforzare nella coscienza la differenza di esso da ogni individuo, come se fosse ontologica; e quindi l'antagonismo e il prevedibile male.

La ragione antagonista nella storia.

Non da oggi la ragione dello spirito universale è l'irragionevolezza rispetto a quella potenziale, all'interesse generale dei singoli soggetti associati dal quale differisce. A Hegel, come a tutti coloro che impararono da lui, è stata addebitata come una *metabasis eis allo ghenos* l'equiparazione delle categorie logiche da un lato e di quelle storico-sociali dall'altro: esso sarebbe quell'apice dell'idealismo speculativo che dovrebbe infrangersi contro l'incostruibilità dell'empiria. Proprio quella costruzione era invece conforme a realtà. Le repliche della storia così come il principio di equivalenza fattosi totalità del rapporto sociale tra soggetti individuali seguono la logicità, che sarebbe solo un'aggiunta interpretativa di Hegel. Soltanto che questa logicità, il primato dell'universale nella dialettica di universale e particolare, è un *index falsi*. Come la libertà, l'individualità, e tutto ciò che Hegel pone in identità con l'universale non esistono, così nemmeno quell'identità. In quella totale dell'universale si esprime il suo fallimento. Ciò che non tollera alcun particolare si smaschera come un despota particolare. La ragione universale che si afferma è già quella limitata. Essa non è semplicemente l'unità all'interno della molteplicità, ma, come posizione nei confronti della realtà, è impressa, unità su qualcosa. Ma quindi è, in base alla sola forma, internamente antagonista. L'unità è scissione. L'irrazionalità della *ratio* realizzata particolaristicamente all'interno della totalità sociale non è esterna alla *ratio*, non è dovuta soltanto alla sua applicazione. Piuttosto le è immanente. Commisurata a una ragione piena, quella

vigente si svela già in sé, in base al suo principio, come polarizzata e pertanto irrazionale. In verità l'illuminismo soggiace alla dialettica: essa ha luogo nel suo concetto. Né la *ratio*, né qualunque altra categoria sono ipostatizzabili. Nella sua figura universale e insieme antagonista si è coagulato spiritualmente il trapasso dell'interesse all'autoconservazione dagli individui alla specie. Esso obbedisce a una logica che la grande filosofia borghese ha riattuito nei momenti storici di svolta come in Hobbes e in Kant: se non avesse ceduto l'interesse di autoconservazione alla specie, che nel pensiero borghese è rappresentata per lo più dallo stato, l'individuo non sarebbe riuscito a conservarsi entro rapporti sociali più evoluti. Con questo trasferimento, necessario per gli individui, la razionalità universale entra però quasi inevitabilmente in antitesi con gli uomini particolari che essa deve negare, per diventare universale, e che dice di servire, e non solo dice. Nell'universalità di quella *ratio* che ratifica l'indigenza di ogni particolare, il suo essere dipendente dall'intero, si dispiega la sua contraddizione con il particolare a causa del processo di astrazione, su cui quella si basa. La ragione onnidominante che prevarica l'altro limita necessariamente anche se stessa. Il principio d'identità assoluta è internamente contraddittorio. Esso perpetua la non identità in quanto repressa e offesa. La traccia di ciò è entrata nello sforzo hegeliano di assorbire la non identità nella filosofia dell'identità, infine di determinare l'identità tramite la non identità. Tuttavia egli stravolge questo rapporto di cose, poiché afferma l'identico, ammette il non identico come un negativo comunque necessario e ignora la negatività dell'universale. Non nutre simpatia per l'utopia del particolare, sepolta sotto l'universalità; per quella non identità che ci sarebbe solo allorché la ragione realizzata abbandonasse quella particolare dell'universale. La coscienza da lui repressa di quell'ingiustizia che è implicata dal concetto universale egli dovrebbe rispettarla per l'universalità dell'ingiustizia. Quando all'inizio dell'epoca moderna il condottiero Franz von Sickingen, ferito a morte, trovò per il suo destino le parole: «Nulla accade senza causa», egli esprime con la forza dell'epoca due cose insieme: la necessità del corso sociale del mondo che lo condannava al tramonto e la negatività del principio di un corso del mondo che si svolge secondo necessità. Esso è assolutamente incompatibile con la felicità, anche dell'intero. Il contenuto di esperienza di questo detto è più che la *platitude* della validità universale del principio di causa. Alla coscienza della

persona singola baluginava da ciò che le accade l'interdipendenza universale. Il suo destino, apparentemente isolato, riflette l'intero. Ciò per cui una volta stava il nome mitologico di destino, anche se demitologizzato come secolare «logica delle cose», non è meno mitico. Essa viene marchiata sull'individuo, è la figura della sua particolarizzazione. Ciò ha motivato oggettivamente la costruzione hegeliana dello spirito universale. Da un lato essa rende conto dell'emancipazione del soggetto. Esso deve essersi prima distaccato dall'universalità, per percepirla in sé e per lui. D'altra parte il nesso delle singole azioni sociali deve essersi stretto, come non mai in epoca feudale, formando la totalità lineare che predetermina l'individuale.

La storia universale.

Il concetto di storia universale, la cui validità ispira la filosofia hegeliana come le scienze matematiche ispirano quella kantiana, è divenuto più problematico da quando il mondo unificato si è avvicinato a un processo unitario. La scienza storica che procede positivisticamente ha dissolto ormai la rappresentazione della continuità lineare e totale. Rispetto a essa la costruzione filosofica aveva il dubbio vantaggio di una minore conoscenza dei dettagli, che essa con relativa facilità poteva ascrivere come una sovrana distanza; ma anche meno timore di dire l'essenziale che prende contorno solo dalla distanza. D'altra parte la filosofia avanzata doveva accorgersi dell'intesa tra la storia universale e l'ideologia, e percepire la vita sconvolta come discontinua. Lo stesso Hegel aveva concepito la storia universale come unitaria solo in virtù delle sue contraddizioni. Con il rovesciamento materialistico della dialettica l'accento più grave cadde sulla visione della discontinuità di ciò che non è consolatoriamente tenuto insieme da alcuna unità spirituale e concettuale. Tuttavia la discontinuità e la storia universale vanno pensate assieme. Cancellare la storia universale come residuo di superstizione metafisica consoliderebbe spiritualmente la nuda fatticità come l'unica cosa da conoscere e quindi da accettare, proprio come una volta quella sovranità che inquadrava i fatti nell'avanzata totale dell'unico spirito li confermava come esteriorizzazione di esso. La storia universale dev'essere costruita e negata. La tesi di un piano universale tendente al meglio, che si manifesta nella storia e la riassume, sarebbe cinica dopo le

catastrofi e davanti a quelle future. Ma non per questo è da rinnegare quell'unità che salda momenti e fasi discontinue della storia, caoticamente frantumate: quella del dominio sulla natura che avanza fino al dominio sugli uomini, per finire in quello sulla natura interna. Nessuna storia universale conduce dal selvaggio all'umanità, ma ce n'è una piuttosto che conduce dalla fionda alla megabomba. Essa termina nella minaccia totale dell'umanità organizzata contro gli uomini organizzati, nel massimo di discontinuità. Hegel viene perciò verificato orrendamente e messo sulla testa. Come egli trasfigurava la totalità della sofferenza storica nella positiva realizzazione dell'assoluto, così quell'uno e tutto che sino a oggi, con pause di respiro, avanza rotolando potrebbe essere teleologicamente la sofferenza assoluta. La storia è l'unità di continuità e discontinuità. La società si mantiene in vita non malgrado, ma per mezzo del suo antagonismo; l'interesse al profitto e quindi il rapporto di classe sono oggettivamente il motore del processo di produzione da cui dipende la vita di tutti e il cui primato ha il suo punto di fuga nella morte di tutti. Ciò implica anche la presenza del conciliante nell'inconciliabile; infatti esso solo permette agli uomini di vivere, senza di esso non ci sarebbe neanche la possibilità di una vita trasformata. Ciò che storicamente creò quella possibilità, altrettanto la può distruggere. Lo spirito universale, un oggetto degno di definizione, dovrebbe essere definito come la catastrofe permanente. Sotto il principio d'identità, che tutto soggioga, ciò che non entra nell'identità e si sottrae alla pianificazione razionale nel regno dei mezzi, diventa inquietante, è la ritorzione per quel male che l'identità arreca al non identico. Non si potrebbe interpretare filosoficamente la storia in nessun altro modo, senza trasformarla per incanto in idea.

L'antagonismo è contingente?

Non è ozioso speculare, se l'antagonismo originario della società umana, un tratto di storia naturale prolungata, sia stato ereditato come principio dello *homo homini lupus* o se sia sorto solo *thesei*; e, ammesso che sia sorto, se sia scaturito dalle necessità di sopravvivenza della specie e non, quasi contingentemente, da arcaici atti d'arbitrio di presa del potere. In questo caso però cadrebbe la costruzione dello spirito universale. L'universale storico, la logica delle cose, che si concentra nella necessità della

tendenza generale, si baserebbe sul casuale, su un esteriore; non avrebbe avuto necessità di essere. Non solo Hegel, ma anche Marx ed Engels, che non sono mai stati così idealisti come in rapporto alla totalità, avrebbero respinto il dubbio sull'inevitabilità di essa, che pure assale l'intento di trasformare il mondo, come un attacco mortale al loro sistema piuttosto che a quello dominante. Marx, diffidente verso ogni antropologia, si guarda bene dal trasferire l'antagonismo nell'essenza dell'uomo o nei primordi, descritti invece secondo il *topos* dell'età dell'oro, ma insiste tanto più tenacemente sulla sua necessità storica. L'economia avrebbe il primato sul dominio che potrebbe essere dedotto solo economicamente. Questa controversia non si può appianare con i fatti; essi si perdono nel torbido della preistoria. Ma il suo interesse non riguardava fatti storici, come un tempo quello per il contratto statale che già secondo Hobbes e Locke non era stato stipulato realmente⁶. Si trattava di divinizzare la storia, anche negli hegeliani ateisti Marx e Engels. Il primato dell'economia fonderebbe con rigore storico il lieto fine come a essa immanente; il processo economico produrrebbe i rapporti politici di dominio e li rovescerebbe sino all'ineluttabile liberazione dalla coercizione dell'economia. L'intransigenza della dottrina, in particolare in Engels, era però a sua volta tutta politica. Egli e Marx volevano la rivoluzione come rivoluzione dei rapporti sociali nell'intera società, nel sostrato della sua autoconservazione, non come cambiamento delle regole del gioco del dominio, della sua forma politica. La frecciata era rivolta contro gli anarchici. Ciò che indusse Marx ed Engels a tradurre, diciamo così, il peccato originale dell'umanità, la sua preistoria, in economia politica, sebbene il suo concetto, legato alla totalità del rapporto di scambio, sia posteriore, era l'attesa della rivoluzione immediatamente imminente. Poiché la volevano per il giorno dopo, era per loro di estrema attualità disperdere quelle correnti dalle quali essi dovevano temere che sarebbero state sconfitte come un tempo Spartaco e i contadini rivoltosi. Essi erano nemici dell'utopia per realizzarla. La loro *imago* della rivoluzione modellò quella del mondo preistorico; il peso preponderante delle contraddizioni economiche nel capitalismo sembrava richiedere la sua deduzione dall'oggettività accumulata dello storicamente più forte da tempi immemorabili. Essi non potevano presagire ciò che risultò dal fallimento della rivoluzione, anche là dove era riuscita: che il dominio è in grado di conservarsi in quell'economia di piano

che certo nessuno dei due aveva confuso con il capitalismo di stato; un potenziale che prolunga oltre la sua specifica fase il carattere antagonista dell'economia, sviluppato da Marx ed Engels e rivolto contro la nuda politica. Che il dominio duri a morire dopo la caduta di ciò che era stato l'oggetto principale della critica dell'economia politica, ha fatto trionfare facilmente quell'ideologia che deduce il dominio, ora da presunte forme inalienabili di organizzazione sociale, quali il centralismo, ora da quelle della coscienza – della *ratio* – astratta dal processo reale, e poi profetizza al dominio, in aperto accordo oppure con lacrime di coccodrillo, un futuro illimitato, fin tanto che dura in qualche modo una società organizzata. Contro di ciò la critica della politica feticizzata a essere in sé o dello spirito tronfio nella sua particolarità conserva la sua forza. Ma gli eventi del secolo XX hanno scalfito l'idea che la totalità storica sia economicamente calcolabile in modo necessario. Solo se fosse potuto andare diversamente; solo se la totalità, apparenza socialmente necessaria come ipostasi dell'universale estratto dai singoli uomini, viene spezzata quando pretende l'assolutezza, la coscienza sociale critica mantiene la libertà di pensare che un giorno possa andare diversamente. La teoria è in grado di spostare il peso immane della necessità storica solo se questa viene riconosciuta come l'apparenza divenuta realtà, il condizionamento storico come metafisicamente casuale. Questa consapevolezza viene respinta dalla metafisica della storia. Alla catastrofe che si prepara corrisponde meglio la presunzione di una catastrofe irrazionale agli inizi. Oggi la possibilità vanificata dell'Altro si è ritirata in quella di impedire nonostante tutto la catastrofe.

La soprannaturalità dello spirito universale hegeliano.

Tuttavia Hegel, in particolare quello della *Filosofia della storia* e della *Filosofia del diritto*, innalza sino alla trascendenza l'oggettività storica così com'è divenuta: «Tale sostanza universale non è la realtà mondana; questa anzi le si oppone in un vano sforzo. Nessun individuo può lasciarsi alle spalle questa sostanza; si può benissimo distinguere da altri individui singoli, ma non dallo spirito nazionale»⁷. Quindi l'antitesi della «realtà mondana», ciò che l'identità impone in modo non identico all'ente particolare, sarebbe ultraterreno. Persino questa ideologia ha il suo grano di verità:

anche il critico del proprio spirito nazionale resta incatenato a ciò che gli è commensurabile, finché l'umanità è frantumata in nazioni. La costellazione tra Karl Kraus e Vienna è di ciò il modello più famoso del recente passato, riportato però di solito a scopo diffamatorio. Ma in Hegel le cose non sono così dialettiche, anzi non lo sono per niente quando egli s'imbatte in un elemento di disturbo. L'individuo, egli prosegue, «può essere più geniale di molti altri, ma non può superare lo spirito nazionale. Quelli geniali sono solo coloro che conoscono lo spirito della nazione e che sanno regolarsi di conseguenza»⁸. Con rancore – nell'uso dell'espressione «geniale» non si può far finta di non sentirlo – Hegel descrive questo rapporto molto al di sotto del *niveau* della propria concezione. «Regolarsi di conseguenza» significherebbe letteralmente solo adattamento. Come per un bisogno di confessarsi egli decifra l'identità affermativa da lui insegnata come una frattura persistente e postula la sottomissione del più debole al più forte. Gli eufemismi come quello della *Filosofia della storia*, che nel corso della storia universale «singoli individui sono stati colpiti»⁹, si avvicinano molto senza volerlo alla coscienza della non conciliazione, e la millanteria, del resto patrimonio ideale di tutto l'idealismo tedesco, che «nel dovere l'individuo si libera per la libertà sostanziale»¹⁰, è già indistinguibile dalla sua parodia nella scena del dottore dal *Woyzeck* di Büchner. Hegel fa dire alla filosofia «che nessuna forza ha il sopravvento su quella del bene, cioè di Dio, in modo da impedirle di farsi valere: Dio prevale e la storia universale non rappresenta altro che il piano della provvidenza. Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. Compito della filosofia è cogliere questo piano della storia universale, e suo presupposto è la nozione che l'ideale si realizza, che possiede realtà solo ciò che è conforme all'idea»¹¹. Lo spirito universale avrà operato con maligna astuzia, se Hegel qui, come a coronamento della sua predica edificante, per usare un'espressione di Schönberg, «prescimmiotta» Heidegger: «Infatti la ragione è la percezione dell'opera di Dio»¹². Il pensiero onnipotente deve congedarsi e accondiscendere come mero percepire. Hegel mobilita concezioni greche al di qua dell'esperienza dell'individualità, per indorare l'eteronomia dell'universale sostanziale. In tali passi egli scavalca l'intera dialettica storica e non esita a proclamare l'antica figura dell'eticità, che è stata prima quella della filosofia greca ufficiale e poi quella dei licei tedeschi,

come quella vera: «L'eticità dello stato non è infatti quella morale, riflessa, in cui domina la propria convinzione; questa è piú accessibile al mondo moderno, mentre quella antica e vera è radicata nel fatto che ognuno resta nell'ambito del proprio dovere»¹³. Lo spirito oggettivo si vendica di Hegel. Come oratore alla festa dello spirito spartano egli anticipa di cent'anni il gergo dell'autenticità con l'espressione «restare nell'ambito del proprio dovere». Egli si umilia a elargire alle vittime parole decorative di conforto, senza arrivare alla sostanza della condizione di cui esse sono vittime. Ciò che qui aleggia dietro le sue piú alte spiegazioni erano già spiccioli nel tesoro familiare borghese di Schiller. Questi nella *Campana* non solo fa prendere al padre di famiglia, nel luogo dove è bruciata la sua casa, il bastone da passeggio, che ora però è il bastone da mendicante, ma gli prescrive in piú di farlo allegramente; egli impone alla nazione, per il resto indegna, di puntare ciò che le resta, per giunta con gioia, sul suo onore. Il buontemponi terrorizzato interiorizza la *contrainte sociale*. Questa esagerazione non è un lusso poetico; il socialpedagogo idealista deve esagerare, perché senza l'ulteriore e irrazionale prestazione dell'identificazione diverrebbe flagrante che l'universale defrauda il particolare di ciò che gli promette. La potenza dell'universale viene associata da Hegel con il concetto formal-estetico di grandezza: «I grandi di un popolo sono quelli che lo guidano secondo lo spirito universale. Per noi allora le individualità svaniscono; noi attribuiamo loro valore solo in quanto traducono in realtà ciò che vuole lo spirito nazionale»¹⁴. Lo svanire agevolmente decretato delle individualità, un negativo che la filosofia pretende di conoscere come un positivo senza trasformarlo realmente, equivale al perdurare della frattura. La violenza dello spirito universale sabotava quel che Hegel in un passo successivo esalta nell'individuo: «la sua conformità alla propria sostanza è cosa che dipende da lui stesso»¹⁵. Non di meno questa formulazione sbrigativa tocca quanto di piú serio ci sia. Lo spirito universale è «lo spirito universale, come si esplica nella coscienza umana; gli uomini stanno a esso come i singoli all'intero che li sostanzia»¹⁶. Ciò dà una lezione alla visione borghese dell'individuo, al nominalismo volgare. Chi si ostina nel proprio Sé, come in ciò che è immediatamente certo e sostanziale, diventa proprio per questo l'agente dell'universale, l'individualità una rappresentazione fallace. Qui Hegel s'incontra con Schopenhauer; ma egli aveva in piú la visione che la dialettica

dell'individuazione e dell'universale non può essere liquidata con la negazione astratta dell'individuale. Non solo contro Schopenhauer, ma anche contro lo stesso Hegel, resta però da obiettare che l'individuo, apparizione necessaria dell'essenza, della tendenza oggettiva, ha ragione a sua volta contro di essa nella misura in cui la confronta con la sua exteriorità e manchevolezza. Ciò è implicito nella dottrina hegeliana della sostanzialità dell'individuo «che dipende da lui stesso». Ma invece di svilupparla, egli persiste in un'antitesi astratta di universale e particolare che dovrebbe essere intollerabile per il suo metodo¹⁷.

Hegel si schiera con l'universale.

Contro tale separazione del sostanziale e dell'individualità come contro la coscienza immediata prevenuta si trova nella *Logica* di Hegel la visione dell'unità del particolare e dell'universale, che viene vista a volte come identità: «Ma la particolarità è, in quanto universalità, in sé e per se stessa una tale relazione immanente, non per via di un passare; è totalità in lei stessa e determinatezza semplice; è essenzialmente principio. Essa non ha un'altra determinatezza, essendo posta dall'universale stesso e risultando da lui nella maniera che segue. Il particolare è l'universale stesso, ma ne è la sua differenza o relazione a un altro, il suo rispecchiarsi al di fuori. Se non che non vi è un altro da cui il particolare possa esser distinto, eccetto l'universale stesso. – L'universale si determina, e così è esso stesso il particolare. La determinatezza è la sua differenza. Esso è distinto solo da se stesso»¹⁸. Quindi il particolare sarebbe immediatamente l'universale, perché trova ogni determinazione della sua particolarità solo per mezzo dell'universale; senza di esso, conclude Hegel secondo un *modus* sempre ritornante, il particolare è nulla. La moderna storia dello spirito, e non solo essa, è stata l'apologetica fatica di Sisifo di pensar via il negativo dall'universale. In Kant lo spirito se ne ricorda ancora di fronte alla necessità: egli cercò di limitarla alla natura. In Hegel la critica al necessario viene fatta sparire: «La coscienza dello spirito deve prendere forma nel mondo; il materiale di questa realizzazione, il suo terreno non è altro che la coscienza universale, la coscienza di un popolo. Questa coscienza contiene e determina tutti i fini e gli interessi del popolo; essa costituisce il diritto, i costumi, la religione del popolo. Essa è l'elemento

sostanziale dello spirito di un popolo, anche quando gli individui non lo conoscono, ed esso sussiste come un presupposto indiscusso. È come una necessità: l'individuo viene educato in quest'atmosfera, non sa di altro. Però non è soltanto educazione ed effetto di educazione: questa coscienza viene infatti sviluppata dall'individuo stesso, non gli viene insegnata: l'individuo è in questa sostanza»¹⁹. La formulazione hegeliana «è come una necessità» è assai adeguata alla supremazia dell'universale; il «come», allusione al carattere solo metaforico di tale necessità, sfiora quindi di sfuggita quanto vi è d'illusorio nel massimamente reale. Subito dopo viene stroncato il dubbio sulla bontà del necessario e viene assicurato a rotta di collo che la necessità sarebbe appunto la libertà. L'individuo, si legge in Hegel, «è in questa sostanza», in quell'universalità che per lui coincideva ancora con gli spiriti nazionali. Ma la sua positività è negativa e lo diventa sempre più, quanto più si spaccia per positiva; l'unità diventa sempre peggiore, quanto più s'impossessa del plurimo. Le rende lode il vincitore, che come un vittorioso anche spiritualmente non rinuncia al corteo trionfale, a ostentare che ciò che ininterrottamente viene inflitto ai molti sarebbe il senso del mondo. «È il particolare che si spossa combattendo contro l'altro, e una parte va in rovina. Ma appunto dalla lotta, dal venir meno del particolare risulta l'universale. Questo non viene turbato»²⁰. Sino a oggi non lo è stato. Eppure secondo Hegel neanche l'universale potrebbe esserci senza quel particolare che esso determina; se fosse disgiunto da lui. L'identificazione rigorosa dell'universale con il particolare non determinato, il mettere sullo stesso piano la mediatezza dei due poli della conoscenza riescono alla logica di Hegel, anch'essa una dottrina a priori di strutture universali, solo perché essa non tratta affatto del particolare come un particolare, ma unicamente della particolarità che è anch'essa già un concettuale²¹. Avere così stabilito il primato logico dell'universale fornisce all'opzione hegeliana il fondamento per quello sociale e politico. A Hegel si potrebbe concedere che sarebbe impossibile pensare non solo la particolarità, ma il particolare stesso senza quel momento dell'universale che distingue, plasma il particolare e solo, in certo senso, lo rende particolare. Ma che ciascun momento abbia bisogno dialetticamente dell'altro, a esso contraddittoriamente contrapposto, non riduce, come Hegel ben sapeva, ma occasionalmente gli piaceva dimenticare, né l'uno né l'altro al *me on*. Altrimenti viene stipulata quella validità assoluta, ontologica

della logica della mera non contraddittorietà che l'esibizione dialettica dei «momenti» aveva spezzato; e in ultimo la posizione di un assolutamente primo – del concetto –, per il quale il fatto sarebbe secondario, perché secondo la tradizione idealista «segue» dal concetto. Mentre non si può predicare niente del particolare senza determinatezza e quindi senza universalità, in questa non scompare il momento di un particolare, di un opaco al quale quella predicazione si riferisce e su cui essa poggia. Essa resta all'interno della costellazione, altrimenti la dialettica sfocerebbe nell'ipostasi della mediazione senza conservare i momenti d'immediatezza, come invece Hegel accortamente voleva.

La ricaduta nel platonismo.

La critica immanente della dialettica fa saltare l'idealismo hegeliano. La conoscenza mira al particolare, non all'universale. Il suo vero oggetto essa lo cerca nella determinazione possibile della differenza del particolare dallo stesso universale che essa critica, sebbene sia imprescindibile. Ma se la mediazione dell'universale per mezzo del particolare e del particolare per mezzo dell'universale viene ridotta all'astratta forma normale della mediazione incondizionata, allora il particolare deve pagare per questo con la sua liquidazione autoritaria nelle parti materiali del sistema hegeliano: «Quel che l'uomo deve fare, quali sono i doveri che deve compiere per essere virtuoso, è facile dire in una comunità etica: – null'altro deve fare da parte sua, se non ciò che a lui nei suoi rapporti è tracciato, espresso, noto. L'onestà è l'universale che gli si può richiedere in parte giuridicamente, in parte eticamente; ma esso, dal punto di vista morale, appare facilmente come qualcosa di subordinato, oltre il quale si deve esigere ancora di più da sé e dagli altri. Poiché la smania di essere qualcosa di particolare non si appaga con ciò che è universale in sé e per sé, essa trova soltanto in un'eccezione la coscienza della peculiarità»²². Se Hegel avesse portato avanti la dottrina dell'identità di universale e particolare sino a una dialettica nel particolare, a questo, che però per lui è l'universale mediato, sarebbero stati dati gli stessi diritti che a quello. Che egli abbassi questi diritti a semplice smania, come un padre che riprende il figlio con le parole: «tu credi di essere qualcosa di particolare», e psicologicamente denigri il diritto umano come narcisismo, non è un peccato individuale del filosofo. La

dialettica del particolare da lui tematizzata non è decidibile idealisticamente. Poiché, contro il *khōrismos* kantiano, la filosofia non deve acclimatarsi nell'universale come una dottrina di forme, ma deve penetrare il contenuto stesso, la filosofia, in una *petitio principii* grandiosamente funesta, etichetta la realtà in modo da sottometterla alla sua identità repressiva. La cosa più vera in Hegel, quella coscienza del particolare, senza la cui gravità il concetto di realtà degenera in farsa, matura la cosa più falsa, spazza via il particolare che la filosofia in Hegel cerca a tentoni. Con quanta più insistenza il suo concetto si sforza di arrivare alla realtà, tanto più ciecamente questa, lo *hic et nunc*, che sarebbe da schiudere come nocchie d'oro alla festa dei bambini, viene contaminata da lui con il concetto che sussume il particolare. «È appunto questa posizione della filosofia nei confronti della realtà, a cui si riferiscono i malintesi; e io ritorno, quindi, a quel che ho notato in precedenza: che la filosofia, poiché è lo scandaglio del razionale, appunto perciò è la comprensione del presente e del reale; non la ricerca d'un al di là, che sa Dio dove dovrebbe essere – o del quale, di fatto, si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un unilaterale e vuoto raziocinamento... Se la riflessione, il sentimento, o qualsiasi aspetto assuma la coscienza soggettiva, riguarda il presente come cosa vana, lo oltrepassa e conosce di meglio, essa allora si ritrova nel vuoto; e, poiché soltanto nel presente v'è realtà, essa è soltanto vanità. Se, viceversa, l'idea passa semplicemente per un'idea, per una rappresentazione in una opinione, la filosofia al contrario garantisce il giudizio, che nulla è reale se non l'idea. Si tratta allora di riconoscere, nell'apparenza del temporaneo e del transitorio, la sostanza che è immanente e l'eterno che è attuale»²³. Il dialettico parla così platonicamente per necessità. Egli non vuole sentire che sia dal punto di vista logico che da quello di filosofia della storia l'universale si concentra nel particolare, finché questo non si strappa dall'universalità astratta, divenutagli esteriore, mentre correlativamente l'universale, che Hegel rivendica come oggettività più alta, sprofonda nel soggettivo in senso deteriore, nel valore medio delle particolarità. Colui che aveva mirato al trapasso della logica nel tempo si rassegna a una logica atemporale.

La detemporalizzazione del tempo.

La secca dicotomia del temporaneo e dell'eterno, all'interno e

malgrado la concezione della dialettica in Hegel, è conforme al primato dell'universale nella *Filosofia della storia*. Come il concetto universale, il frutto dell'astrazione, si finge oltre il tempo e registra la perdita arrecata dal processo astrattivo al sussunto come un guadagno e un'attribuzione di eternità, così i pretesi momenti metatemporali della storia diventano delle cose positive. Ma in essi si nasconde il male antico. Il consenso a che le cose non cambino mai scredita come effimera la protesta del pensiero. Tale capovolgimento nell'atemporalità non è estraneo alla dialettica e alla filosofia della storia hegeliane. Mentre la sua versione di dialettica si estende al tempo, esso viene ontologizzato; da forma soggettiva si trasforma in una struttura dell'essere *tout court*, in un eterno. Su ciò si fondano quelle speculazioni hegeliane che paragonano l'idea assoluta alla totalità della caducità di tutto il finito. Il suo tentativo di dedurre per così dire il tempo e di eternarlo come qualcosa che non tollera niente al di fuori di sé è conforme sia a questa concezione che all'idealismo assoluto che non può accontentarsi della separazione tra il tempo e la logica, come Kant di quella tra l'intuizione e l'intelletto. Anche in questo del resto Hegel, il critico di Kant, è stato il suo esecutore. Quando questi apriorizza il tempo come pura forma di intuizione e condizione di tutto ciò che è temporale, esso viene d'altra parte dispensato dal tempo²⁴. In questo l'idealismo soggettivo e oggettivo concordano. Infatti il sostrato di entrambi è il soggetto come concetto, privo del suo contenuto temporale. Ancora una volta l'*actus purus* diventa, come in Aristotele, l'immobile. Il parteggiare per la società giunge negli idealisti fino agli elementi costitutivi dei loro sistemi. Essi esaltano il tempo come atemporale e la storia come eterna per paura che cominci. La dialettica tra il tempo e il temporale diventa quindi per Hegel interna all'essenza del tempo²⁵. Essa offre al positivismo un punto d'attacco preferito. Effettivamente sarebbe cattiva scolastica se la dialettica venisse attribuita al concetto formale di tempo, spurgato da ogni contenuto temporale. Tuttavia alla riflessione critica il tempo si dialettizza come unità internamente mediata di forma e contenuto. L'estetica trascendentale di Kant non avrebbe niente da ribattere all'obiezione che al carattere meramente formale del tempo in quanto «forma dell'intuizione», al suo «vuoto», non corrisponderebbe alcuna intuizione. Il tempo kantiano respinge ogni possibile rappresentazione e fantasia: per rappresentarlo, si deve

rappresentare sempre insieme un che di temporale da cui esso si lasci cogliere, un qualcosa in cui divenga esperibile il suo corso o il suo cosiddetto fluire. La concezione di un tempo puro ha bisogno proprio di quella mediazione concettuale – dell'astrazione da ogni attualizzabile rappresentazione del tempo –, da cui Kant voleva e doveva dispensare le forme dell'intuizione a vantaggio della sistematicità, della disgiunzione di sensibilità e intelletto. Un tempo assoluto in quanto tale, alienato dall'ultimo sostrato fattuale, che è e scorre in esso, non sarebbe più affatto ciò che il tempo per Kant deve imprescindibilmente essere: dinamico. Non c'è dinamica senza ciò in cui essa ha luogo. Ma viceversa nemmeno si può rappresentare una fatticità che non abbia la sua funzione nel *continuum* temporale. Questa reciprocità importa la dialettica persino nella regione più formale: nessuno dei suoi momenti essenziali e reciprocamente contrapposti è senza l'altro. Ma essa non è motivata dalla forma pura in sé, per mezzo della quale si svela. Un rapporto di forma e contenuto è divenuto anch'esso forma. Essa è imprescindibilmente la forma di un contenuto; la sublimazione estrema del dualismo forma-contenuto nella soggettività separata e assolutizzata. A Hegel si potrebbe strappare pure nella teoria del tempo il suo momento di verità nella misura in cui non si lasci, come lui, la logica produrre il tempo, ma si scorgano piuttosto nella logica relazioni temporali coagulate, come è stato indicato più volte abbastanza cripticamente nella *Critica della ragion pura*, in particolare nel capitolo sullo schematismo. Come la logica discorsiva conserva – innegabilmente nelle deduzioni – momenti temporali, così li oscura, li detemporalizza, poiché li trasforma nella legalità pura grazie alla loro oggettivazione compiuta dal pensiero soggettivo. Senza tale detemporalizzazione del tempo, quest'ultimo a sua volta non avrebbe potuto mai essere oggettivato. L'interpretazione del nesso tra la logica e il tempo attraverso il regresso a quello che l'epistemologia corrente, positivista, chiama un prelogico nella logica sarebbe compatibile con Hegel in quanto conoscenza di un momento. Infatti quel che egli chiama sintesi non è semplicemente la qualità assolutamente nuova che spunta dalla negazione determinata, bensì il ritorno del negato; il progresso dialettico è sempre anche un regresso a ciò che è caduto vittima dell'avanzata del concetto: la sua progressiva concrezione è un'autocorrezione. Il trapasso della logica nel tempo desidera risarcire il tempo, per

quanto la coscienza lo possa, di ciò che gli ha inflitto la logica, senza la quale però il tempo non ci sarebbe. Sotto quest'aspetto la duplicazione del concetto di tempo in Bergson è un tratto di dialettica inconsapevole. Nel concetto di *temps durée*, di durata vissuta, Bergson ha cercato di ricostruire teoricamente l'esperienza viva del tempo e quindi il suo momento contenutistico che era stato sacrificato all'astrattezza della filosofia e delle scienze meccanico-causali. Eppure al pari di queste, essendo più positivista di quanto alla sua polemica fosse chiaro, non è passato alla dialettica; ha assolutizzato il momento dinamico per *dégoût* verso la crescente reificazione della coscienza; ne ha fatto a sua volta per così dire una forma della coscienza, un modo di conoscenza particolare e privilegiato; lo ha, se si vuole, reificato come una branca particolare. Una volta isolati, il tempo vissuto soggettivo e il suo contenuto diventano casuali e mediati come il loro soggetto, e perciò, rispetto a quello cronometrico, sempre anche «falsi». Per chiarire ciò basta la banalità che le esperienze soggettive del tempo, commisurate al tempo orario, sono esposte all'illusione, mentre invece non ci sarebbe alcun tempo orario senza l'esperienza soggettiva del tempo che viene reificata da quello. La crassa dicotomia dei due tempi in Bergson registra comunque quella storica tra l'esperienza viva e i processi di lavoro oggettivati e ripetibili: la sua spezzata dottrina del tempo è una prima ripercussione dell'oggettiva crisi sociale dell'esperienza del tempo. L'inconciliabilità di *temps durée* e *temps espace* è la ferita di quella coscienza scissa che solo tramite la scissione è in qualche modo unità. Né l'interpretazione naturalistica del *temps espace*, né l'ipostasi del *temps durée*, in cui il soggetto che rifugge dalla reificazione spera invano di conservarsi come semplicemente vivente, sono all'altezza di ciò. Di fatto il riso, in cui secondo Bergson la vita si rigenererebbe rispetto al suo irrigidimento convenzionale, è diventato da tempo l'arma della convenzione contro la vita non schedata, contro le tracce di un elemento naturale non del tutto addomesticato.

L'interruzione della dialettica in Hegel.

La trasposizione hegeliana del particolare nella particolarità segue la prassi di una società che tollera il particolare solo come categoria, come forma di supremazia dell'universale. Marx ha

descritto questo stato di cose in modo per Hegel imprevedibile: «La risoluzione di tutti i prodotti e di tutte le attività in valori di scambio presuppone sia la dissoluzione di tutti i rigidi rapporti di dipendenza personali (storici) nella produzione, sia la generale dipendenza reciproca dei produttori. Non solo la produzione di ogni singolo viene a dipendere da tutti gli altri, ma anche la trasformazione del suo prodotto in mezzi di sussistenza personali è venuta a dipendere dal consumo di tutti gli altri... Questa dipendenza reciproca si esprime nella necessità permanente dello scambio e nel valore di scambio quale mediatore universale. Gli economisti esprimono questo fatto nel modo seguente: ciascuno, perseguendo il suo interesse privato e solo quello, involontariamente e inconsapevolmente finisce col servire l'interesse privato di tutti, l'interesse generale. L'arguzia di questa sentenza non sta nel fatto che perseguendo ognuno il suo interesse privato si raggiunge la totalità degli interessi privati, e cioè l'interesse generale. Da essa si potrebbe anzi dedurre che ognuno reciprocamente ostacola l'interesse dell'altro, sicché invece di un'affermazione generale, da questo *bellum omnium contra omnes* risulta anzi una generale negazione. Il punto saliente sta piuttosto in questo, che l'interesse privato stesso è già un determinato interesse sociale e può essere raggiunto soltanto nell'ambito delle condizioni che la società pone e con i mezzi che essa offre; quindi è legato alla riproduzione di questi interessi e di questi mezzi. Si tratta di interesse dei privati; ma il suo contenuto, come la forma e i mezzi della sua realizzazione, sono dati da condizioni sociali indipendenti da tutti»²⁶. Questa supremazia negativa del concetto chiarisce come mai Hegel, suo apologeta, e Marx, suo critico, s'incontrino nell'idea che ciò che quegli chiama spirito universale avrebbe un essere in sé preponderante e non semplicemente la sua sostanza oggettiva negli individui, come solo sarebbe conforme a Hegel: «Gli individui sono sussunti sotto la produzione sociale, che esiste come un fato loro estraneo; ma la produzione sociale non è sussunta sotto gli individui e da essi controllata come loro patrimonio comune»²⁷. Il *chorismos* reale costringe Hegel, suo malgrado, a rimodellare la tesi della realtà dell'idea. Senza che la teoria lo conceda, la *Filosofia del diritto* contiene su questo frasi inequivocabili: «Nell'idea dello stato è necessario non tener presente stati particolari, istituzioni particolari; anzi, è necessario contemplare per sé l'idea, questo Dio reale. Ogni stato, lo si dichiara

anche cattivo secondo i principî che si professano, si riconosca in esso questo o quel difetto, ha sempre in sé, specialmente se appartiene alla nostra epoca civile, i momenti essenziali della sua esistenza. Ma poiché è sempre molto più facile trovar difetti, che comprendere l'affermativo, si cade facilmente nell'errore di dimenticare l'organismo interiore dello stato stesso per via di singoli aspetti»²⁸. Se è necessario «contemplare l'idea per sé», non «stati particolari», e precisamente per principio, obbedendo a una struttura comprensiva, allora risorge la contraddizione tra l'idea e la realtà, spiegar via la quale dà il tono a tutta l'opera. A ciò si addice la frase inquietante che è più facile trovare lievi difetti che comprendere l'affermativo; oggi essa si è trasformata nelle grida per una critica affermativa: accomodante. Poiché l'identità dell'idea e della realtà viene smentita da questa, c'è bisogno di un avvilito sforzo ulteriore della ragione, per garantirsi comunque quell'identità; l'«affermativo», la prova della conciliazione positivamente raggiunta, viene postulato, elogiato come prestazione superiore della coscienza, perché il puro stare a guardare hegeliano non basta per tale affermazione. La pressione che l'affermazione esercita su ciò che le è riottoso, sul reale, non fa che rafforzare quella reale che l'universalità esercita sul soggetto in quanto sua negazione. Entrambi divergono con tanta più evidenza, quanto più concretamente il soggetto viene confrontato con la tesi della sostanzialità oggettiva dell'etico. Nella tarda concezione hegeliana della *Bildung*, la formazione, questa è descritta solo più come ostile al soggetto: «Quindi la formazione nella sua determinazione assoluta è la liberazione e il lavoro della più alta liberazione, cioè l'assoluto punto di passaggio alla sostanzialità infinitamente soggettiva dell'eticità non più immediata e naturale, ma spirituale, elevata altrettanto a figura della universalità. – Questa liberazione è nel soggetto il duro lavoro contro la semplice soggettività del comportamento, contro l'immediatezza degli istinti, come contro la vuotezza soggettiva del sentimento e l'arbitrio del piacere. Il fatto che essa sia tale duro lavoro spiega in parte il disfavore che ricade su di essa. Però mediante questo lavoro della formazione la volontà soggettiva stessa acquista in sé l'oggettività, nella quale soltanto essa è da parte sua degna e capace di essere la realtà dell'idea»²⁹. Ciò è ornato dalla sentenza pedagogica greca *o me dareis*, che Goethe, al quale non si addiceva affatto, non respinse in spirito hegeliano come motto alla sua biografia. Ma strombazzando la

verità sull'identità, che essa vorrebbe innanzitutto produrre, la massima classicista ammette la propria non verità, in senso letterale quella della pedagogia delle bacchettate e in senso metaforico quella dell'ordine indiscutibile di doversi piegare. In quanto non vera in sé essa è inadatta allo scopo che le viene affidato; la psicologia, che la grande filosofia considera una bagattella, ne sa di più. La brutalità verso gli uomini si riproduce in loro; gli scorticati non vengono educati, bensì regrediscono, vengono ribarbarizzati. Indelebile è la concezione psicoanalitica secondo cui i meccanismi civilizzatori della repressione trasformano la *libido* in aggressione contro la civiltà. Chi è stato educato con violenza canalizza la propria aggressività, identificandosi con la violenza, per trasmetterla e liberarsene; ecco come vengono identificati realmente soggetto e oggetto secondo l'ideale di formazione della *Filosofia del diritto* di Hegel. Una cultura, che non è tale, di per sé non vuole affatto che coloro che finiscono nella sua macina siano colti. In uno dei passi più celebri della *Filosofia del diritto*, Hegel si richiama a una frase attribuita a Pitagora, che il modo migliore di educare eticamente un figlio sia di renderlo cittadino di uno stato dalle leggi buone³⁰. Ciò richiede che si giudichi, se anche lo stato e le sue leggi siano effettivamente buone. Ma in Hegel l'ordine lo è apriori, senza bisogno di giustificarsi davanti ai sottoposti. Ironicamente trova conferma la sua successiva reminiscenza aristotelica, «l'unità sostanziale è un fine in sé immobile e assoluto»³¹; esso sta, immobile, nella dialettica che lo deve produrre. Ciò svaluta come vuota rassicurazione che nello stato «la libertà giunge al suo diritto supremo»³²; Hegel cade in quella melensa edificazione, che egli detestava ancora nella *Fenomenologia*. Egli ripete un *topos* della filosofia antica, della fase in cui la principale, vittoriosa corrente della filosofia, l'aristotelico-platonica, solidarizzava con le istituzioni contro la base di esse nel processo sociale; d'altra parte l'umanità ha scoperto la società più tardi dello stato che, pur essendo in sé mediato, appare ai dominati come dato e immediato. La frase di Hegel: «Tutto ciò che l'uomo è, egli lo deve allo stato»³³, la più vistosa delle esagerazioni, trascina con sé il vecchio equivoco. A questa tesi lo spinge il fatto che quella «immobilità», da lui attribuita al fine universale, è certamente predicabile delle istituzioni ormai irrigidite, ma non della società che è essenzialmente dinamica. Il dialettico rafforza la prerogativa dello stato di essere dispensato dalla dialettica, perché questa, cosa

su cui egli non s'ingannava, porta oltre la società borghese³⁴. Egli non confida nella dialettica come capacità di autoguarigione e sconfessa la sua assicurazione che l'identità si produce dialetticamente.

Il ruolo dello spirito nazionale.

Che la metafisica della conciliazione dell'universale e del particolare, in quanto filosofia della storia e del diritto, naufragasse nella costruzione della realtà non poteva restare nascosto al bisogno hegeliano di sistema. Egli si è sforzato di trovare una mediazione. La sua categoria di mediazione, lo spirito nazionale, affonda nella storia empirica. Per i singoli soggetti esso sarebbe la figura concreta dell'universale, ma a sua volta «lo spirito d'un determinato popolo è... solo un individuo nel corso della storia del mondo»³⁵, un'individuazione di grado superiore, eppure come tale autonoma. Proprio la tesi di quest'autonomia degli spiriti nazionali legalizza in Hegel, come poi le norme collettive in Durkheim e le rispettive anime culturali in Spengler, il dominio della violenza sui singoli uomini. Quanto più un universale è ammantato con le insegne del soggetto collettivo, tanto più i soggetti vi scompaiono senza lasciar traccia. Tuttavia quella categoria di mediazione, che del resto non viene espressamente chiamata così, ma ne soddisfa solo la funzione, è arretrata rispetto al concetto hegeliano di mediazione. Essa non agisce nella cosa stessa, non determina immanentemente il suo altro, ma funge da concetto-ponte, è un medio ipostatizzato tra lo spirito universale e gli individui. Hegel interpreta la caducità degli spiriti nazionali, analogamente a quella degli individui, come la vera vita dell'universale. Ma caduca è in verità la stessa categoria di popolo e di spirito nazionale, non solo le sue manifestazioni specifiche. Anche qualora gli spiriti nazionali emergenti debbano oggi effettivamente portare avanti la fiaccola ardente dello spirito universale hegeliano, essi minacciano di riprodurre la vita della specie uomo a un livello più basso. Già rispetto all'universale kantiano della sua epoca, all'orizzonte dell'umanità, la dottrina hegeliana dello spirito nazionale era reazionaria, coltivava un qualcosa di cui si era già scorto il carattere particolare. Senza esitare egli partecipa con l'enfatica categoria degli spiriti nazionali allo stesso nazionalismo che negli agitatori delle corporazioni studentesche aveva diagnosticato come funesto. Il suo concetto di

nazione, portatrice dello spirito universale in sempre uguale avvicinamento, si rivela come una delle invarianti di cui l'opera dialettica trabocca, paradossalmente e comunque in conformità a un suo aspetto. Le costanti non dialettiche in Hegel, che smentiscono la dialettica e senza le quali però non potrebbe esserci dialettica, sono vere nella misura in cui la storia in quanto il sempreuguale, in quanto cattiva infinità di colpa ed espiazione, si è svolta proprio come il teste principale di Hegel, Eraclito, già in epoca arcaica aveva capito e celebrato ontologicamente. Ma la nazione – come termine e oggetto – è di data recente. Una precaria e centralistica forma di organizzazione doveva domare le diffuse associazioni naturali dopo il crollo del feudalesimo a difesa degli interessi borghesi. Essa fu costretta a feticizzarsi perché altrimenti non avrebbe potuto integrare gli uomini che di quella forma di organizzazione hanno economicamente tanto bisogno, quanto essa infligge loro incessantemente violenza. Dove l'unificazione della nazione, premessa dell'emancipazione della società borghese, fallì completamente, in Germania, il suo concetto viene sopravvalutato e diventa distruttivo. Per far presa sulle *gentes*, esso mobilita inoltre ricordi regressivi alla stirpe arcaica. Quale malefico fermento essi sono adatti a sottomettere l'individuo, anch'esso uno sviluppo tardo e fragile, là dove il suo conflitto con l'universalità sta per capovolgersi nella sua critica razionale: senza efficaci mezzi irrazionali, l'irrazionalità dei fini della società borghese si sarebbe potuta difficilmente stabilizzare. La situazione specificamente tedesca dell'era immediatamente post-napoleonica avrà ingannato Hegel su quanto fosse anacronistica la sua dottrina dello spirito nazionale, se confrontata con il suo concetto di spirito, dal cui progresso non è eliminabile una progressiva sublimazione, una liberazione dal rudimentale spontaneismo. Già in lui la dottrina dello spirito nazionale era falsa coscienza, ideologia, seppur provocata dal bisogno di unità amministrativa della Germania. Essendo mascherati, essendo in quanto individuazione accoppiati con il sussistente, gli spiriti nazionali sono immuni da quella ragione la cui memoria viene però anche conservata nell'universalità dello spirito. Dopo il trattato *Sulla pace perpetua* gli encomi hegeliani della guerra non possono più trincerarsi dietro la primitività di una carente esperienza storica. Ciò che egli loda come il sostanziale degli spiriti nazionali, i *mores*, era già allora degenerato senza speranza in quel folclore, che poi venne riesumato

nell'epoca delle dittature, per incrementare dirigisticamente lo spodestamento dell'individuo causato dalla tendenza storica. Già solo il fatto che Hegel debba parlare di spiriti nazionali al plurale tradisce che la loro asserita sostanzialità è sorpassata. Essa è negata non appena si parla di una pluralità di spiriti nazionali e si prospetta un'internazionale delle nazioni. Dopo il fascismo essa risorse di nuovo.

Lo spirito nazionale è obsoleto.

Attraverso la sua particolarizzazione nazionale lo spirito hegeliano non include più in sé la base materiale, come esso avrà ancor sempre affermato in quanto totalità. Nel concetto di spirito nazionale un epifenomeno, la coscienza collettiva, che è un grado dell'organizzazione sociale, viene contrapposto come essenziale al reale processo di produzione e riproduzione della società. Che lo spirito di un popolo debba essere realizzato, «tradursi in un mondo esistente», dice Hegel, «è un sentimento che ha ogni popolo»³⁶. Oggi è un po' difficile, e dove un simile sentimento viene suscitato, porta sventura. I predicati di quel «mondo esistente»: «la sua religione, il suo culto, i suoi usi, i costumi, l'arte, la costituzione, le leggi politiche, tutto il complesso delle sue istituzioni, i suoi eventi, le sue azioni»³⁷ hanno perduto con la loro ovvietà anche quel che Hegel considerava la loro sostanzialità. Il suo ordine, che gli individui debbano «adeguarsi, farsi conformi» «alla realtà sostanziale» del loro popolo³⁸, è dispotico; era già in lui incompatibile con l'ipotesi nel frattempo pure superata, per così dire shakespeariana, che l'universale storico si realizzerebbe attraverso le passioni e gli interessi degli individui, mentre questi vengono solo più addestrati a esso, così come al sano sentimento popolare vengono abituati coloro che restano impigliati nei suoi ingranaggi. La tesi di Hegel che nessuno può «saltare oltre lo spirito del suo popolo, più di quanto possa saltar via dalla terra»³⁹ è provinciale nell'epoca dei conflitti tellurici e del potenziale di un'organizzazione tellurica del mondo. Raramente Hegel ha dovuto pagare un tributo così alto alla storia, se non dove la pensa. Ma egli è arrivato a pensare anche a questo, ha a loro volta relativizzato per mezzo della filosofia della storia gli spiriti nazionali da lui ipostatizzati, come se avesse ritenuto possibile che lo spirito universale possa un giorno fare a meno degli spiriti nazionali e

lasciar posto al cosmopolitismo. «Ogni singolo nuovo spirito nazionale è un grado nella conquista dello spirito universale, nell'acquisto della sua coscienza e libertà. La morte di uno spirito nazionale è trapasso alla vita, e ciò non come nella natura, dove la morte di un individuo ne chiama in vita un altro identico. Lo spirito universale procede invece da determinazioni inferiori a principî e concetti superiori di sé medesimo, a rappresentazioni più evolute della propria idea»⁴⁰. Questo potrebbe lasciare pur sempre aperta l'idea di uno spirito universale da «conquistare», che si realizza attraverso il tramonto degli spiriti nazionali e li trascende. Solo che non si può più confidare nel progresso di una storia universale tramite il trapasso da nazione a nazione in una fase in cui il vincitore non deve più stare su quel più alto grado, che gli veniva attestato da sempre probabilmente solo perché aveva vinto. Con questo però la consolazione per il tramonto dei popoli assomiglia alle teorie cicliche sino a Spengler. Disporre filosoficamente del divenire e della scomparsa di interi popoli o di intere culture non fa udire che l'irragionevole e l'incomprensibile della storia è diventato ovvio, perché non è mai cambiato niente; priva il parlare di progresso del suo contenuto. Infatti nonostante la ben nota definizione di storia neanche Hegel ha svolto una teoria del progresso. La migrazione hegeliana dello spirito universale da uno spirito nazionale all'altro è la migrazione dei popoli metafisicamente gonfiata; un qualcosa che avanza rotolando sugli uomini, è però il prototipo della storia universale stessa la cui concezione agostiniana cadde nell'era della migrazione dei popoli. Quell'unità della storia universale che motiva la filosofia a tracciarla come il percorso dello spirito universale è l'unità del travolgente, del terrore, è l'antagonismo immediato. Concretamente Hegel non è andato oltre le nazioni, se non in nome del loro annientamento che si ripete senza fine. Il *Ring* del Wagner schopenhaueriano è più hegeliano di quanto Wagner abbia mai colto.

L'individualità e la storia.

Ciò che Hegel ha attribuito ipertroficamente agli spiriti nazionali, in quanto individualità collettive, è stato sottratto all'individualità, al singolo essere umano. In Hegel essa viene sopravvalutata e sottovalutata al contempo, in modo complementare. Egli la

sopravvaluta come ideologia dei grandi uomini in favore dei quali racconta la battuta maschile del cameriere e dell'eroe. Quanto più è opaca ed estraniata la violenza dell'universale dominante, tanto più è forte il bisogno della coscienza di renderla commensurabile. A tal fine si deve ricorrere ai geni, in particolare a quelli politici e militari. Essi vengono pubblicizzati in formato gigante per effetto del successo, che a sua volta verrebbe spiegato da qualità individuali di cui per lo più essi non sono dotati. Come proiezione delle impotenti brame di tutti, essi fungono da *imago* di libertà scatenata, di produttività illimitata, come se questa fosse realizzabile sempre e ovunque. Con questo eccesso ideologico contrasta in Hegel un difetto d'idealità; la sua filosofia non ha alcun interesse per la formazione dell'individualità. In questo la dottrina dello spirito universale va d'accordo con la tendenza propria di esso. Hegel ha intravisto che l'essere per sé storico dell'individualità e ogni immediatezza non mediata sono finzioni e ha classificato l'individuo, grazie alla teoria dell'astuzia della ragione risalente alla filosofia della storia di Kant, come quell'agente dell'universale che come tale per secoli si era reso meritevole. Allo stesso tempo, secondo una struttura lineare di pensiero, che riduce all'osso e insieme revoca la sua concezione della dialettica, Hegel pensava il rapporto tra lo spirito universale e il singolo, insieme alla loro mediazione, come invariante; essendo ligio in questo, anch'egli, alla sua classe che deve eternare persino le sue categorie dinamiche, per non raggiungere la coscienza del limite della sua sopravvivenza. Lo guida l'immagine dell'individuo nella società individualista. Essa è adeguata, perché il principio della società di scambio si è realizzato solo passando attraverso l'individualità dei singoli contraenti; dunque perché il *principium individuationis* è stato letteralmente il suo principio, il suo universale. Essa è inadeguata, perché in quel contesto funzionale totale che ha bisogno della forma dell'individuazione gli individui sono relegati a meri organi esecutivi dell'universale. Le funzioni dell'individuo, e quindi la sua composizione interna, mutano storicamente. Rispetto a Hegel e alla sua epoca esso è diventato talmente irrilevante che non si poteva prevedere: l'illusione del suo essere per sé è svanita per tutti, come la speculazione hegeliana l'aveva distrutta sin da prima esotericamente. Un esempio di ciò è la passione, per Hegel come per Balzac il motore dell'individualità. Per i socialmente impotenti, ai quali il raggiungibile e il non raggiungibile è predeterminato in

modo sempre più stretto, essa diventa anacronistica. Già Hitler, tagliato sul cosiddetto modello classico borghese del grand'uomo, parodiava la passione tra una crisi di pianto e i morsi al tappeto. Persino nella sfera privata la passione diventa una rarità. Le ben note trasformazioni del comportamento erotico dei giovani sono indice della decomposizione dell'individuo, che non impiega più l'energia della passione – la forza dell'io – e nemmeno ne ha bisogno, perché l'organizzazione sociale, che lo integra, si cura di eliminare le resistenze palesi che infiammavano un tempo la passione e in cambio trasferisce i controlli nell'individuo in quanto colui che si adatta a ogni costo. Con ciò esso non ha affatto perduto ogni funzione. Come sempre il processo sociale di produzione conserva nella portante procedura dello scambio il *principium individuationis*, la disposizione privata, e con ciò tutti i cattivi istinti del carcerato nel proprio io. L'individuo sopravvive a se stesso. Però soltanto nel suo *residuum*, nello storicamente condannato, c'è ancora ciò che non si sacrifica alla falsa identità. La sua funzione è quella del non funzionale; dello spirito, che non è unito con l'universale e perciò lo supplisce senza avere potere. Solo in quanto esonerato dalla prassi universale l'individuo è capace di quel pensiero di cui una prassi trasformatrice avrebbe bisogno. Hegel ha colto la potenzialità dell'universale nell'individuato: «Coloro che agiscono hanno nella loro attività scopi finiti, interessi particolari; ma sono anche individui che sanno, che pensano»⁴¹. La *methexis* di ogni individuo all'universale tramite la coscienza pensante – e l'individuo diventa tale solo come pensante – ha già sorpassato quella contingenza del particolare rispetto all'universale su cui si basa il disprezzo un tempo hegeliano, ora collettivistico dell'individuale. Attraverso l'esperienza e la coerenza l'individuo ha accesso a una verità dell'universale che questo, quale potenza che si afferma ciecamente, vela a se stesso e agli altri. Secondo il *consensus* dominante l'universale sarebbe legittimo per la sua sola forma di universalità. Seppur sia concetto, essa diventa perciò aconcettuale, antiriflessiva; la prima condizione di resistenza è che lo spirito se ne accorga e lo dica, un modesto inizio di prassi.

Il bando.

Come sempre gli uomini, i singoli soggetti, stanno sotto un bando. Esso è quella figura soggettiva dello spirito universale che ne

rafforza interiormente il primato sul processo esteriore di vita. Ciò contro cui essi non possono fare niente, e che pure li nega, lo diventano da sé. Non hanno più bisogno di renderlo prima appetibile come l'elevato, che esso è effettivamente rispetto a loro nella gerarchia dei gradi di universalità. Spontaneamente, per così dire a priori, si comportano in conformità all'ineludibile. Mentre il principio nominalistico dissimula la loro individuazione, essi agiscono collettivamente. Pertanto è vera l'insistenza hegeliana sull'universalità del particolare, nel senso che il particolare nella figura capovolta di un'individuazione impotente e sacrificata all'universale viene imposto dal principio dell'universalità capovolta. La dottrina hegeliana che l'universale è sostanziale nell'individuale fa suo il bando soggettivo; ciò che qui si presenta come il metafisicamente più degno deve tale aura anzitutto alla sua opacità, all'irrazionalità, al contrario dello spirito, che esso sarebbe per la metafisica. Il sostrato dell'illibertà, che nei soggetti va al di là pure di quella loro psicologia che la prolunga, serve alla condizione antagonista che minaccia oggi di distruggere la potenzialità di cambiarla a partire dai soggetti. L'espressionismo, una forma spontanea, collettiva di reazione, ha registrato compulsivamente qualcosa di quel bando. Nel frattempo il bando è diventato onnipresente come la divinità che ha usurpato. Non lo si avverte più, perché a stento qualcosa o qualcuno gli è ancora scampato, cosicché risulti per contrasto. Ancor sempre però l'umanità si trascina come nelle sculture di Barlach o nella prosa di Kafka, in un corteo interminabile di persone chine, incatenate insieme che non possono sollevare il capo sotto il peso dell'esistente⁴². Il mero ente, che secondo le superbe dottrine dell'idealismo è il contrario dello spirito universale, invece lo incarna, essendo accoppiato con il caso, la figura della libertà sotto il bando⁴³. Mentre sembra che giaccia sopra ogni vivente, il bando però verosimilmente non coincide senz'altro con il *principium individuationis* e la sua ostinata autoconservazione, come invece sarebbe nel senso di Schopenhauer. Il comportamento animale differisce da quello umano in quanto coercitivo. La specie animale uomo potrebbe averlo ereditato, ma in essa si trasforma qualitativamente. E in particolare proprio grazie alla capacità riflessiva che potrebbe annientare il bando e invece si mise al suo servizio. Con tale capovolgimento essa lo rafforza e lo rende radicalmente cattivo, senza l'innocenza dell'essere semplicemente così. Nell'esperienza umana il bando è l'equivalente

del carattere di feticcio della merce. Un prodotto umano diventa l'in sé da cui il Sé non esce più; nella prevalente fede nei fatti in quanto tali, nella loro accettazione positiva il soggetto venera la sua immagine speculare. La coscienza reificata è divenuta totale come bando. La falsità di essa promette la possibilità del suo superamento: che non ci si fermi qui, che la falsa coscienza debba inevitabilmente oltrepassare se stessa, che essa non possa avere l'ultima parola. Quanto più la società punta alla totalità che si riproduce nel bando soggettivo, tanto più è profonda proprio la sua tendenza alla dissociazione. Questa minaccia la vita della specie, quanto smentisce il bando dell'intero, la falsa identità di soggetto e oggetto. Quell'universale da cui il particolare viene schiacciato come da uno strumento di tortura, sino a essere spezzato, lavora contro se stesso, perché ha la sua sostanza nella vita del particolare; senza di esso decade a forma astratta, separata e cancellabile. Franz Neumann nel *Behemoth* ha diagnosticato questo in riferimento alla sfera istituzionale: la disgregazione in apparati di potere slegati e nemici tra loro è il segreto dello stato fascista totale. A ciò corrisponde l'antropologia, il chimismo degli uomini. Essendo consegnati senza resistenza alla malaessenza collettiva, essi perdono l'identità. Non senza una probabilità che così il bando si spezzi. Ciò, che per ora sotto il falso nome di pluralismo vorrebbe rinnegare la struttura totale della società, trae la sua verità da questa annunciata disintegrazione; che è al tempo stesso l'orrore e una realtà in cui il bando esplode. Il *Disagio della civiltà* di Freud ha un contenuto che difficilmente gli era presente; non è solo che nella psiche dei socializzati l'istinto di aggressione si accumula sino a diventare un impulso apertamente distruttivo, bensì la cattiva socializzazione cova oggettivamente il suo controcanto, senza che fino a oggi si possa dire se sia la catastrofe o la liberazione. Un involontario schema di ciò fu progettato dai sistemi filosofici che con la crescita dell'unità degradarono altrettanto il loro eterogeneo, sia esso la sensazione, il non io o quant'altro, sino a quel caotico che è il nome kantiano per l'eterogeneo. Ciò che si preferisce chiamare angoscia e nobilitare a esistenziale è la claustrofobia nel mondo: nel sistema chiuso. Essa perpetua il bando come la freddezza tra gli uomini senza cui il male non potrebbe rinnovarsi. Chi non è freddo o non si fredda – come, secondo un'espressione volgare, l'assassino la vittima – deve sentirsi condannato. Insieme all'angoscia e alla sua causa potrebbe forse venir meno anche la freddezza. L'angoscia è

nella freddezza universale la figura necessaria della maledizione su coloro che ne soffrono.

La regressione sotto il bando.

Ciò che il dominio del principio d'identità tollera di non identico è a sua volta mediato dalla coazione d'identità, è un magro resto, dopo che l'identificazione si è ritagliata la sua fetta. Sotto il bando pure quel che è altro, e che però non si potrebbe minimamente mescolare con esso, diventa veleno. Come casuale il residuo non identico diventa a sua volta astratto, cosicché si adatta alla legalità dell'identificazione. Questa è la triste verità della dottrina, riportata in Hegel positivamente, dell'unità di caso e necessità. La sostituzione della causalità tradizionale con la regola statistica avrà confermato tale convergenza. Ma ciò che è mortalmente comune alla necessità e al caso, già da Aristotele attribuiti al contempo al mero ente, è il destino. Esso ha il suo posto sia nel cerchio che il pensiero dispotico pone attorno a sé, sia in quel che cade all'infuori di esso e che acquista, essendo abbandonato dalla ragione, un'irrazionalità che converge con la necessità posta dal soggetto. Senza averli digeriti, il processo di dominio risputa fuori brandelli della natura soggiogata. Che il particolare non venga sublimato filosoficamente nell'universalità, richiede che esso d'altro canto nemmeno si rinchiuda nell'ostinazione del caso. Per conciliare l'universale e il particolare aiuterebbe la riflessione della differenza, non l'estirpazione di essa. A ciò è votato quel *pathos* hegeliano che assegna allo spirito universale l'unica realtà, l'eco di una risata infernale nel cielo. Il bando mitico attraverso la sua secolarizzazione è diventato il reale connesso senza giunture. Quel principio di realtà che i furbi seguono per sopravvivere, li cattura come un mago cattivo; essi sono tanto meno capaci e disposti a scrollarsi questo peso, in quanto il mago lo nasconde loro: lo scambiano con la vita. Metapsicologicamente è esatto parlare di regressione. Tutto ciò che oggi passa per comunicazione è, senza eccezione, solo il frastuono che non fa udire il mutismo di chi sta sotto il bando. Le spontaneità individuali, ormai in larga misura anche quelle presunte contestatrici, sono condannate alla pseudoattività, potenzialmente alla stupidità. Le tecniche del lavaggio di cervello e simili praticano dall'esterno una tendenza antropologica immanente, che peraltro è indotta a sua volta

dall'esterno. La norma storico-naturale dell'adattamento, che anche Hegel approva con l'espressione da osteria che bisogna rompersi le corna, è, proprio come in lui, lo schema dello spirito universale in quanto bando. Forse la più recente biologia proietta sugli animali l'esperienza del bando, tabù tra gli uomini, per scagionare gli uomini che li maltrattano; l'ontologia degli animali imita la bestialità degli uomini, antichissima e sempre riguadagnata come un possesso. Anche in tal senso lo spirito universale è, altrimenti da come Hegel voleva, la sua propria contraddizione. La bestialità della ragione che si autoconserva scaccia lo spirito dalla specie che lo venera. Perciò la metafisica hegeliana dello spirito è già in tutti i suoi gradi assai vicina all'antispiritualità. Come nella società inconsapevole la violenza mitica del naturale si riproduce allargata, così anche quelle categorie di coscienza da essa prodotte, fino a quelle più illuminate, stanno nel bando e diventano abbaglio. La società e l'individuo si armonizzano qui come non mai. Insieme alla società l'ideologia è talmente progredita che essa non si forma più come un'apparenza socialmente necessaria e quindi come una sia pur fragile autonomia, ma solo più come un collante: come una falsa identità di soggetto e oggetto. A causa dello stesso principio d'individuazione, della monotona limitazione di ogni singolo all'interesse particolare, gli individui, il vecchio sostrato della psicologia, sono anche uguali tra loro e reagiscono quindi all'astratta universalità dominante come se fosse cosa loro. Questo è il loro a priori formale. Viceversa l'universale, al quale essi si piegano senza più accorgersene, è così ritagliato su di loro, fa ancora così poco appello a quanto in loro differisce da lui, che essi si vincolano liberamente, facilmente e con piacere. L'ideologia contemporanea recepisce come un vaso la psicologia dei singoli mediata già ogni volta dall'universale, così come riproduce da capo nei singoli l'universale. Il bando e l'ideologia sono la stessa cosa. Ciò che vi è in essa di fatale risale alla biologia. Lo spinoziano *sese conservare*, l'autoconservazione, è invero la legge naturale di ogni vivente. Esso ha come contenuto la tautologia dell'identità: dev'essere, ciò che comunque c'è già, la volontà si ripiega su colui che vuole, che come mero mezzo di se stesso diventa il fine. Questa svolta è già quella verso la falsa coscienza; se il leone ne avesse una, la sua furia contro l'antilope che vuole divorare sarebbe ideologia. Il concetto di fine, al quale la ragione si eleva in vista di una coerente autoconservazione, dovrebbe emanciparsi dall'idolo dello

specchio. Il fine sarebbe quel che è altro dal soggetto come mezzo. Ciò tuttavia viene oscurato dall'autoconservazione; essa fissa i mezzi come fini che non si legittimano davanti ad alcuna ragione. Quanto più le forze produttive si potenziano, tanto più la perpetuazione della vita in quanto fine a se stesso perde la sua ovvietà. Una volta assoggettato alla natura, anch'esso diventa problematico in sé, mentre vi cresce il potenziale di un Altro. La vita si prepara a esserne mezzo, per quanto sia indeterminato e ignoto questo Altro. Ma la sua instaurazione eteronoma lo inibisce ripetutamente. Poiché l'autoconservazione durante gli eoni è stata difficile e precaria, le pulsioni dell'io, strumento di essa, continuano ad avere una violenza quasi irresistibile, anche dopo che l'autoconservazione grazie alla tecnica è divenuta virtualmente facile; ancora maggiore delle pulsioni oggettuali, cosa che il loro specialista, Freud, non riconobbe. La fatica, che è superflua in base al grado di sviluppo delle forze produttive, diventa oggettivamente irrazionale, perciò il bando è la metafisica realmente dominante. Lo stadio attuale della feticizzazione dei mezzi come fini nella tecnologia è un segnale della vittoria di quella tendenza sino al controsenso palese: comportamenti un tempo razionali, e tuttavia sorpassati, vengono riesumati senza modificazioni dalla logica della storia. Essa non è più logica.

Il soggetto e l'individuo.

Hegel formula idealisticamente: «La soggettività stessa è la forma assoluta e la realtà esistente della sostanza; e la differenza del soggetto da essa in quanto suo oggetto, fine e potenza, è soltanto la differenza della forma, al contempo altrettanto immediatamente svanita»⁴⁴. Quella soggettività, che però in Hegel è lei stessa l'universale e l'identità totale, viene divinizzata. Ma così si raggiunge anche il contrario, la concezione del soggetto come manifestazione dell'oggettività. La costruzione del soggetto-oggetto è di un'ambivalenza abissale. Essa non solo falsifica ideologicamente l'oggetto come l'atto libero del soggetto assoluto, ma riconosce anche nel soggetto l'oggettivo che si mostra e così limita antiideologicamente il soggetto. La soggettività quale realtà esistente della sostanza potrebbe sí reclamare il primato, ma quale soggetto «esistente», alienato sarebbe sia l'oggettività che il fenomeno. Questo tuttavia dovrebbe modificare anche il rapporto

della soggettività con gli individui concreti. Se l'oggettività è loro immanente ed è in loro all'opera; se davvero appare in loro, allora l'individualità in siffatta relazione all'essenza è assai più sostanziale che quando viene semplicemente subordinata all'essenza. Davanti a tale conseguenza Hegel ammutolisce. Egli, che cerca di liquidare il kantiano concetto astratto di forma, si trascina non di meno la dicotomia kantiana e fichtiana di soggetto – trascendentale – e individuo – empirico. La mancanza di determinatezza concreta del concetto di soggettività viene sfruttata come il vantaggio di una più alta oggettività del soggetto depurato dalla casualità; ciò facilita l'identificazione di soggetto e oggetto a spese del particolare. In questo Hegel procede come usa l'intero idealismo, ma al contempo egli mina la sua tesi dell'identità della libertà e della necessità. Il sostrato della libertà, il soggetto, a causa della sua ipostasi come spirito, è tanto distante dagli uomini reali viventi che essi non traggono più alcun frutto dalla libertà nella necessità. Il linguaggio di Hegel lo mette in luce: «In quanto lo stato, la patria, costituisce una comunanza di esistenza, in quanto la volontà soggettiva dell'uomo si assoggetta alle leggi, il contrasto di libertà e necessità viene meno»⁴⁵. Nessun'arte interpretativa potrebbe contestare che la parola assoggettamento significa il contrario della libertà. La presunta sintesi di essa con la necessità si piega a quest'ultima e si confuta da sé.

La dialettica e la psicologia.

La filosofia hegeliana offre la visione della perdita che l'ascesa dell'individualità nei secoli XIX e XX inoltrato ha comportato: la perdita di obbligatorietà, di quella capacità di universalizzare che sola farebbe tornare in sé l'individualità. La decadenza ormai evidente dell'individualità è unita a questa perdita; l'individuo, che si dispiega e si differenzia separandosi sempre più enfaticamente dall'universale, minaccia perciò di regredire alla casualità rinfacciategli da Hegel. Solo che lo Hegel restauratore ha in questo trascurato per un ideale tratto da massime greche sia quella logica e quella coazione che sono interne anche al progresso dell'individuazione, sia, preludendo alla pessima reazione tedesca del secolo XX, quelle forze che maturano solo al crollo dell'individualità⁴⁶. Anche per questo egli fa torto alla propria dialettica. Che l'universale non sia semplicemente impresso

sull'individualità, bensì sia la sua sostanza interna, non è riducibile alla saggezza banale che l'eticità umana vigente abbraccia tutto, ma è rintracciabile nel centro dei comportamenti individuali, in particolare nel carattere; in quella psicologia che Hegel, d'accordo con il pregiudizio, accusa di una casualità che Freud nel frattempo ha confutato. Certo l'antipsicologismo hegeliano è un effetto della consapevolezza di quella priorità empirica dell'universale sociale che poi Durkheim espresse concretamente, senza sfiorare la riflessione dialettica⁴⁷. La psicologia, che è apparentemente contrapposta all'universale, cede fino nelle cellule dell'interiorizzazione alla pressione di esso ed è pertanto un *constitutum* reale⁴⁸. Tuttavia rispetto alla psicologia sia l'oggettivismo dialettico che quello positivista sono tanto miopi quanto superiori. Poiché l'oggettività dominante è oggettivamente inadeguata agli individui, essa si realizza solo per il loro tramite, psicologicamente. La psicoanalisi freudiana non tesse intorno all'apparenza d'individualità, piuttosto la distrugge a fondo, come sa fare soltanto il concetto filosofico e sociale. Se secondo la dottrina dell'inconscio l'individuo si concentra in un numero limitato di costanti e di conflitti che si ripetono, essa certo si disinteressa, disprezzando l'uomo, dell'io concretamente dispiegato, però lo avvisa della caducità delle sue determinazioni rispetto a quelle dell'Es e quindi della sua essenza sottile ed effimera. La teoria dell'io quale insieme di meccanismi di difesa e di razionalizzazioni è rivolta contro quella stessa *hybris* dell'individuo padrone di sé, contro l'individuo quale ideologia, che è stata demolita da più radicali teorie della supremazia dell'oggettivo. Chi dipinge una condizione giusta, per rispondere all'obiezione di non sapere quello che vuole, non può prescindere da questa supremazia, anche su di sé. Persino se la sua fantasia fosse in grado di rappresentarsi tutto radicalmente mutato, essa resterebbe pur sempre incatenata a lui e al suo presente quale punto statico di riferimento, e tutto andrebbe storto. Anche il più critico nello stato di libertà sarebbe completamente diverso, come coloro che desidera cambiati. Probabilmente per ogni cittadino del mondo falso uno giusto sarebbe insopportabile, egli sarebbe troppo leso per esso. Questo dovrebbe mescolare alla coscienza dell'intellettuale che non simpatizza con lo spirito universale un pizzico di tolleranza nel mezzo della sua resistenza. Chi distingue e critica in modo intransigente non è comunque autorizzato a ergersi a giudice. Una

tale aggiunta di mitezza verrebbe certo proscritta come decadente nel mondo intero, indipendentemente dal sistema politico. Quest'aporia si estende anche al concetto teleologico di una felicità dell'umanità che sarebbe quella dei singoli; la fissazione del proprio bisogno e della propria brama deforma l'idea di una felicità che sorgerebbe solo quando la categoria del singolo non si chiudesse più in se stessa. La felicità non è un'invariante, lo è solo l'infelicità, che ha la sua essenza nel sempre-uguale. Quale che sia la felicità che viene concessa o saltuariamente tollerata dall'intero sussistente, essa porta sin dall'inizio i segni della propria particolarità⁴⁹. Ogni felicità sino a oggi promette ciò che ancora non c'è stato e la fede nella sua immediatezza ostacola il suo divenire. Ciò dona alle espressioni antiedonistiche della *Filosofia della storia* hegeliana più verità di quella intesa sul momento: «Felice si dice infatti colui che si trova in armonia con se stesso. Anche nel considerare la storia si può assumere la felicità come punto di vista; ma la storia non è il terreno della felicità. I periodi di felicità sono in essa pagine bianche. Certo, anche nella storia del mondo c'è soddisfazione, ma questa non è ciò che viene chiamato felicità, perché è soddisfazione di esigenze tali che stanno al di sopra degli interessi particolari. Fini che hanno senso nella storia del mondo esigono, per essere perseguiti, astratto volere ed energia. Gli attori della storia universale, che hanno perseguito tali fini, hanno certamente soddisfatto se stessi, ma non hanno voluto essere felici»⁵⁰. Certamente no, ma la loro rinuncia, in cui Zaratustra ancora si riconosce, esprime l'imperfezione della felicità individuale rispetto all'utopia. La felicità sarebbe solo la redenzione dalla particolarità in quanto principio universale, inconciliabile con la felicità individuale qui e ora. L'aspetto repressivo della posizione hegeliana rispetto alla felicità non è tuttavia da trattare come *quantité négligeable*, alla sua maniera, da un presunto punto di vista superiore. Per quanto egli corregga a fondo il proprio ottimismo storico con la frase che la storia non è il terreno della felicità, sbaglia altrettanto cercando di fissare quella frase come idea al di là della felicità. L'estetismo latente di colui per il quale la realtà non può essere mai abbastanza reale non è altrove più eclatante che qui⁵¹. Se i periodi di felicità fossero le pagine bianche della storia – tesi per altro dubbia al cospetto di periodi relativamente felici dell'umanità come il secolo XIX in Europa, che comunque non fu privo di dinamica storica –, allora la metafora di un libro in cui

sono registrate le grandi azioni rinvierebbe a un concetto di storia universale come del grandioso, preso a prestito senza riflettere dalla cultura convenzionale. Chi da spettatore s'inebria di battaglie, rivolte e catastrofi non dice se la liberazione, che egli da borghese appoggia, non debba liberarsi da quella stessa categoria. Marx lo pensava: egli definiva ideologica e caduca la sfera della grandezza etichettata come oggetto di contemplazione, quella politica. La posizione del pensiero rispetto alla felicità sarebbe la negazione di ogni falsa felicità. Essa postula, in deciso contrasto con l'opinione dominante, l'idea dell'oggettività della felicità che era stata concepita in negativo nella dottrina kierkegaardiana della disperazione oggettiva.

«La storia naturale».

L'oggettività della vita storica è quella della storia naturale. Marx lo ha riconosciuto contro Hegel e però in modo rigoroso in connessione con l'universale che si realizza sulle teste dei soggetti: «Anche quando una società è riuscita a intravedere la legge di natura del proprio movimento – e il fine ultimo al quale mira questa opera è di svelare la legge economica del movimento della società moderna – non può né saltare, né eliminare per decreto le fasi naturali dello sviluppo... Non dipingo affatto in luce rosea le figure del capitalista e del proprietario fondiario. Ma qui si tratta delle persone soltanto in quanto sono la personificazione delle categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classe. Il mio punto di vista, che concepisce lo sviluppo della formazione economica della società come un processo di storia naturale, può meno che mai rendere responsabile il singolo di rapporti dei quali egli rimane socialmente creatura, per quanto soggettivamente possa elevarsi al di sopra di essi»⁵². Certo non è inteso il concetto antropologico di natura in Feuerbach, contro il quale Marx aveva rivolto il materialismo dialettico nel senso di una ripresa di Hegel contro gli hegeliani di sinistra⁵³. Marx chiama perciò una mistificazione la cosiddetta legge di natura, che invece è solo la legge della società capitalista: «La legge dell'accumulazione capitalista, mistificata in legge di natura, esprime dunque in realtà il fatto che la sua natura esclude ogni diminuzione del grado di sfruttamento del lavoro o ogni aumento del prezzo del lavoro, che siano tali da esporre a un serio pericolo la

costante riproduzione del rapporto capitalistico e la sua riproduzione su scala sempre più allargata. Non può essere diversamente in un modo di produzione entro il quale l'operaio esiste per i bisogni di valorizzazione di valori esistenti, invece che, viceversa, la ricchezza materiale per i bisogni di sviluppo dell'operaio»⁵⁴. Quella legge è naturale a causa della sua inevitabilità sotto i rapporti di produzione dominanti. L'ideologia non si sovrappone all'essere sociale come uno strato separabile, ma gli è inerente. Si basa sull'astrazione che è parte essenziale del processo di scambio. Senza prescindere dagli uomini viventi non si potrebbe scambiare. Ciò implica un'apparenza socialmente necessaria nel reale processo di vita sino a oggi. Il nucleo di essa è il valore come cosa in sé, come «natura». La naturalità della società capitalista è reale e insieme quell'apparenza. Che l'assunzione di leggi di natura non sia da prendere *à la lettre*, e tanto meno da ontologizzare nel senso di un qualsiasi progetto del cosiddetto uomo, lo dice semmai il motivo più forte della teoria marxiana, quello dell'eliminabilità di quelle leggi. Nel momento in cui il regno della libertà avesse inizio, esse non avrebbero più valore. La distinzione kantiana tra un regno della libertà e uno della necessità viene trasposta nella successione di queste fasi, mobilitando in funzione di mediazione la filosofia hegeliana della storia. Soltanto uno stravolgimento di motivi marxisti come quello del Diamat che prolunga il regno della necessità, assicurando che sarebbe quello della libertà, poteva pensare di falsificare il concetto marxiano polemico di legalità naturale, facendo di una costruzione di storia naturale una dottrina scienziata di invarianti. Ma non per questo il discorso marxiano di storia naturale perde il suo contenuto di verità, quello appunto critico. Hegel se la cavava ancora con un soggetto trascendentale personificato, al quale però il soggetto già sfugge. Marx denuncia non soltanto la trasfigurazione hegeliana, ma il rapporto di cose che ne è oggetto. La storia umana, quella di un crescente dominio della natura, prosegue quella inconsapevole della natura, il divorare e l'essere divorati. Marx era un social-darwinista ironico: ciò che i social-darwinisti apprezzavano, e per cui a loro piace agire, è per lui quella negatività nella quale si risveglia la possibilità del suo superamento. Che egli abbia una visione critica della storia naturale è confermato inequivocabilmente da un passo dei *Grundrisse* di economia politica: «Ora, per quanto la totalità di questo movimento appaia come un processo sociale, e per quanto i

singoli momenti di tale movimento partano dalla volontà cosciente e dagli scopi particolari degli individui, la totalità del processo appare come una connessione oggettiva, che sorge in modo spontaneo; essa è prodotta certamente dall'azione collettiva degli individui coscienti, ma non sta né nella loro coscienza, né viene sussunta a essi come un tutto»⁵⁵. Un tale concetto sociale di natura ha una dialettica particolare. La legalità naturale della società è ideologia nella misura in cui essa viene ipostatizzata come invariabile datità naturale. Ma questa legalità naturale è reale in quanto è quella legge di movimento della società inconsapevole che *Il Capitale* segue dall'analisi della forma di merce sino alla teoria del crollo all'interno di una fenomenologia dell'antispirito. La trasformazione delle forme economiche di volta in volta costitutive si è attuata come quella di specie animali apparse ed estinte nel corso di milioni di anni. I «capricci teologici della merce» nel capitolo sul feticismo sbeffeggiano la falsa coscienza, che riflette ai contraenti il rapporto sociale del valore di scambio come una qualità delle cose in sé. Ma essi sono anche veri, come un tempo c'è stata effettivamente la pratica di riti idolatrici sanguinosi. Infatti le forme costitutive della socializzazione, una delle quali è quella mistificazione, affermano la loro supremazia incondizionata sugli uomini come se fossero la provvidenza divina. La frase che le teorie avrebbero potere reale, se avessero presa sulle masse, è già valida per le strutture anteriori a ogni falsa coscienza, che assicurano sino a oggi alla supremazia sociale la sua aura irrazionale, il carattere di tabù perdurante, di bando arcaico. Qualcosa di ciò è balenato a Hegel: «Ma, in generale, è essenziale unicamente, che la costituzione, sebbene sorta nel tempo, non sia ritenuta un prodotto umano; poiché essa è anzi ciò che è assolutamente in sé e per sé e che quindi deve considerarsi come il divino e il permanente, e come al di sopra della cerchia di ciò che è prodotto umano»⁵⁶. Con ciò Hegel estende il concetto di *physei* a ciò che una volta era definito dal concetto opposto di *thesei*. La «costituzione», che è il nome del mondo storico che mediava ogni immediatezza naturale, determina al contrario la sfera della mediazione, proprio quella storica, come natura. La svolta hegeliana poggia sulla polemica di Montesquieu contro le correnti teorie tradizionalmente astoriche del contratto statale: le istituzioni di diritto statale non furono create da un atto di volontà cosciente dei soggetti. Tuttavia lo spirito come seconda natura è la negazione dello spirito, e lo è tanto più, quanto più la

sua autocoscienza non si accorge della sua cattiva naturalità. Ciò si compie tramite Hegel. Il suo spirito universale è l'ideologia della storia naturale. Egli la chiama spirito universale grazie alla sua violenza. Il dominio diventa assoluto, viene proiettato anche sull'essere che qui sarebbe spirito. Ma la storia, l'esplicazione di qualcosa che essa sarebbe stata già da sempre, acquista la qualità dell'astorico. Hegel nel mezzo della storia si schiera con ciò che essa ha d'immutabile, con quel suo esser-sempre-uguale, con quell'identità del processo la cui totalità sarebbe salva. Pertanto l'accusa di aver mitologizzato la storia non è metaforica. Con le parole spirito e conciliazione egli traveste il mito soffocante: «A ciò che la natura ha di casuale capita il casuale e proprio questo destino è appunto la necessità, – come in generale il concetto e la filosofia fanno svanire il punto di vista della mera casualità e in essa, in quanto apparenza, riconoscono la loro essenza, la necessità. È necessario che il finito, ovvero la proprietà e la vita, siano posti come cose casuali; poiché questo è il concetto del finito. Questa necessità ha da un lato l'aspetto di una forza naturale, e ogni cosa finita è mortale e transitoria»⁵⁷. Niente di diverso hanno insegnato agli uomini i miti occidentali della natura. Con un automatismo contro cui la filosofia dello spirito non può nulla, Hegel cita la natura e la forza della natura come modelli della storia. Ma essi si affermano nella filosofia perché lo spirito che pone l'identità è identico al bando della natura cieca a causa del fatto che lo ha rinnegato. Guardando nell'abisso, Hegel ha colto il dramma politico della storia universale come seconda natura, ma in infame complicità con esso vi ha esaltato la prima. «Il terreno del diritto è, in generale, lo spirituale, e il suo luogo prossimo e punto di partenza è la volontà, che è libera, cosicché la libertà costituisce la sua sostanza e la sua determinazione; e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito creato da lui stesso come una seconda natura»⁵⁸. La seconda natura⁵⁹, che era stata ripresa filosoficamente per la prima volta nella *Teoria del romanzo* di Lukács, resta però il negativo di quella che in qualche modo potrebbe essere pensata come la prima. Ciò che in verità è *thesei*, una creazione se non degli individui, comunque del loro contesto funzionale, si impadronisce delle insegne di ciò che la coscienza borghese considera come natura e naturale. Nulla che sarebbe fuori appare più a quella coscienza; in un certo senso effettivamente non c'è più niente fuori, niente che non sia colpito

dalla mediazione totale. Perciò l'irretito diviene la propria alterità: ecco il fenomeno originario dell'idealismo. Quanto più inesorabilmente la socializzazione s'impadronisce di tutti i momenti d'immediatezza umana e interumana, tanto più è impossibile ricordarsi che tale reticolo è un divenuto; tanto più è irresistibile l'apparenza di natura. Con il distacco della storia dell'umanità dalla natura quest'apparenza si rafforza: la natura diventa l'irresistibile metafora della prigionia. Il giovane Marx ha esposto il perdurante intrico dei due momenti con una capacità di andare fino in fondo che deve irritare i materialisti dogmatici: «Conosciamo un'unica scienza, la scienza della storia. La storia, considerata da due lati, può essere suddivisa in storia della natura e in storia dell'umanità. I due lati non devono però essere separati: finché esistono uomini, la storia della natura e la storia degli uomini si condizionano a vicenda»⁶⁰. L'antitesi tradizionale di natura e storia è vera e falsa; è vera, nella misura in cui esprime ciò che ha subito il momento naturale; è falsa, in quanto anch'essa ripete apologeticamente il nascondimento della cattiva naturalità della storia fatto da questa tramite la ricostruzione concettuale di essa.

La storia e la metafisica.

Nella distinzione di natura e storia si è espressa al tempo stesso in modo irriflesso la divisione del lavoro, che proietta senz'altro sugli oggetti quella inevitabile dei metodi scientifici. Sulla base dell'astorico concetto di storia, coltivato dalla metafisica falsamente risorta nella cosiddetta storicità, si dovrebbe esporre l'intesa del pensiero ontologico con quello naturalistico dal quale esso ha la premura di delimitarsi. Se la storia diventa la sottostruttura ontologica dell'ente, o addirittura la *qualitas occulta* dell'essere stesso, allora essa, il mutamento come un immutabile, imita la religione naturale senza vie d'uscita. Ciò consente poi di rendere invariante a piacimento lo storicamente determinato e di dare una veste filosofica alla veduta volgare secondo cui i rapporti storici nell'epoca moderna appaiono come naturali, come un tempo apparivano come voluti da Dio: una delle tentazioni di essenzializzare l'ente. La pretesa ontologica di avere oltrepassato la divergenza di natura e storia è surrettizia. La storicità astratta dallo storicamente esistente sorvola sul dolore per l'antitesi di natura e storia, che è a sua volta altrettanto poco ontologizzabile. Anche in

questo la neo-ontologia è cripto-idealista, obbliga ancora una volta il non identico all'identità, mette da parte qualsiasi cosa che si ribelli al concetto, sottendendo alla storia il concetto di storicità come portatore di essa. Ma l'ontologia è indotta alla procedura ideologica, alla conciliazione nello spirito, perché quella reale è fallita. La contingenza storica e il concetto entrano in contrasto tanto più spietatamente, quanto più s'intrecciano perfettamente. Il destino storico del singolo è casuale, senza senso, perché tale rimase anche quel processo storico che ha usurpato il senso. Altrettanto ingannevole è il problema della natura come l'assolutamente primo, l'incondizionatamente immediato rispetto alle sue mediazioni. Esso concepisce ciò a cui dà la caccia nella forma gerarchica del giudizio analitico, le cui premesse comandano su tutto ciò che segue, e rinnova perciò l'abbaglio da cui desidera fuoriuscire. La differenza di *thesei* e *physei*, una volta posta, si lascia fluidificare dalla riflessione, ma non eliminare. In ogni caso se non venisse riflessa, quella dicotomia neutralizzerebbe il processo storico essenziale facendone una mera aggiunta e d'altra parte aiuterebbe anche a intronizzare il non divenuto in quanto essenza. Invece il compito del pensiero sarebbe quello di considerare ogni natura, e qualsiasi cosa s'installi come tale, come storia e ogni storia come natura, «di comprendere anche l'essere storico nella sua estrema determinazione storica, là dove è più storico, come un essere naturale, oppure di comprendere la natura, là dove essa come natura sembra più persistere in sé, come un essere storico»⁶¹. Ma il momento che rende la natura e la storia reciprocamente commensurabili è quello della caducità; Benjamin lo ha riconosciuto in modo centrale ne *Il dramma barocco tedesco*. Ai poeti barocchi, così si legge, «la natura si mostra come un'eterna caducità, in cui soltanto lo sguardo saturnino di quelle generazioni riconosceva la storia»⁶². Non solo il loro: la storia naturale resta ancor sempre il canone dell'interpretazione filosofica della storia: «Se nel dramma la storia irrompe nella scena, essa lo fa come scrittura. Sul volto della natura sta scritta la parola "storia" nell'ideogramma della caducità. La fisiognomia allegorica della storia naturale, che il dramma porta sulla scena, è realmente presente come rovina»⁶³. Questa è la trasmutazione della metafisica in storia. Essa secolarizza la metafisica nella categoria secolare per eccellenza, quella di decadenza. La filosofia interpreta quell'ideogramma, il sempre nuovo *manetekel*, nel minuscolo, in

quei frammenti che la decadenza stacca e che recano i significati oggettivi. Nessuna rimemorazione della trascendenza è piú possibile, se non mediante la caducità; l'eternità non appare come tale, ma spezzata, passando attraverso il piú caduco. Quando la metafisica hegeliana, compiendo una trasfigurazione, paragona la vita dell'assoluto alla totalità della caducità di ogni finito, essa sbircia appena oltre quel bando mitico che essa capta e rafforza.

1 K. MARX e F. ENGELS, *Die heilige Familie*, Berlin 1953, p. 211 [trad. it. *La sacra famiglia*, Roma 1972, p. 121].

2 MARX, *Das Kapital* cit., vol. I, pp. 621 sg. [trad. it. *Il Capitale* cit., Roma 1956, vol. I/3, pp. 36 sg.].

3 *Ibid.*, p. 621 [trad. it. cit., p. 37].

4 G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, vol. VII, pp. 28 sgg. [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1974, pp. 11 sg.].

5 Cfr. BENJAMIN, *Schriften I* cit., pp. 494 sgg.

6 Il contratto statale immaginario era assai gradito ai primi pensatori borghesi, perché aveva a base la razionalità borghese, il rapporto di scambio come apriori giuridico-formale; ma era immaginario come la stessa *ratio* borghese nella società reale non trasparente.

7 G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955, p. 60 [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1975, pp. 43 sg.].

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. 48 [trad. it., p. 30].

10 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* cit., vol. VII, p. 230 [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 166].

11 HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* cit., p. 77 [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 65].

12 *Ibid.*, p. 78 [trad. it. cit., p. 65].

13 *Ibid.*, p. 115 [trad. it. cit., p. 110].

14 *Ibid.*, p. 60 [trad. it. cit., p. 44].

15 *Ibid.*, p. 95 [trad. it. cit., p. 86].

16 *Ibid.*, p. 60 [trad. it. cit., p. 44].

17 Tra i positivisti Émile Durkheim ha mantenuto la decisione hegeliana in favore dell'universale nella dottrina dello spirito collettivo, anzi l'ha magari sorpassata, nella misura in cui il suo schema non dà più posto a una dialettica di universale e particolare, neppure *in abstracto*. Nella sociologia delle religioni primitive egli ha riconosciuto materialmente che ciò di cui si vanta il particolare, la qualità, gli viene inflitto dall'universale. Egli ha indicato sia l'inganno del particolare come semplice mimesi dell'universale, sia la violenza che sola semmai rende tale il particolare: «Il lutto (che si esprime nel corso di certe cerimonie) non è un moto naturale della sensibilità personale, scossa da una perdita crudele; è un dovere imposto dal gruppo. Ci si lamenta non soltanto perché si è tristi, ma perché si è tenuti a lamentarsi. È un atteggiamento rituale, che si è costretti ad assumere per rispetto del costume, ma che è in gran parte indipendente dallo stato effettivo dell'individuo. Del resto quest'obbligo è sanzionato da pene mitiche e sociali» (É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, in «Travaux de l'Année sociologique», 1912, p. 568).

18 HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. V, pp. 43 sg. [trad. it. *Scienza della Logica* cit., vol. II, p. 686].

19 HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* cit., pp. 59 sg. [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 43].

20 *Ibid.*, p. 105 [trad. it. cit., p. 97].

21 Cfr. *supra*, in particolare il capitolo *L'essere e l'esistenza*.

22 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* cit., vol. VII, p. 231 [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 167].

23 *Ibid.*, pp. 32 sgg. [trad. it. cit., pp. 15 sgg. «Semplicemente per un'idea» è un cliché che Kant ha già criticato. «La repubblica platonica è diventata proverbiale come un preteso esempio, che salta agli occhi, di perfezione fantastica, che non può avere sua sede se non nel cervello del pensatore sfaccendato... Se non che si farebbe meglio a insistere di più su questo pensiero, e (dove il grand'uomo ci lascia senza il suo aiuto) metterlo in luce con nuova cura, anziché metterlo da parte come inutile sotto il misero e nocivo pretesto della sua inattuabilità» (kant, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 247 [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., vol. II, pp. 300 sg.]).

24 «Non è il tempo che scorre, ma in esso scorre l'esistenza del mutevole. Al tempo dunque, che è immobile e permanente, corrisponde nel fenomeno ciò che non muta nell'esistenza, cioè la sostanza, e soltanto in essa può essere determinata la successione e la simultaneità dei fenomeni nel tempo» (KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 137 [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., vol. I, p. 167]).

25 «Piú precisamente l'io reale appartiene al tempo, con il quale coincide, se astraiamo dal contenuto concreto della coscienza e della autocoscienza, in quanto non è altro che questo vuoto movimento di porsi come un altro e di togliere questa modificazione, cioè di conservarvi se stesso, l'io e solo l'io in quanto tale. L'io è nel tempo e il tempo è l'essere del soggetto stesso» (HEGEL, *Ästhetik*, vol. XIV, p. 151 [trad. it. *Estetica*, Milano 1963, p. 1013]).

26 K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, pp. 73 sg. [trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1968, vol. I, pp. 96 sg.

27 *Ibid.*, p. 76 [trad. it. cit., p. 100].

28 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* cit., vol. VII, p. 336 [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., pp. 430 sgg.].

29 *Ibid.*, pp. 268 sg. [trad. it. cit., p. 193].

30 *Ibid.*, p. 235 [trad. it. cit., p. 169].

31 *Ibid.*, p. 329 [trad. it. cit., p. 239].

32 *Ibid.*

33 HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* cit., p. 111 [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 105].

34 Cfr. O. NEGΤ, *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*, in «Frankfurter Beiträge zur Soziologie», XIV (1964), p. 49 e *passim*.

35 HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* cit., p. 72 [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 59].

36 *Ibid.*, p. 67 [trad. it. cit., p. 52].

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*, p. 95 [trad. it. cit., p. 86].

40 *Ibid.*, p. 73 [trad. it. cit., p. 59].

41 *Ibid.*, p. 95 [trad. it. cit., p. 85].

42 Cfr. BENJAMIN, *Schriften II* cit., p. 197.

43 La dottrina hegeliana dell'identità del caso e del necessario (cfr. *infra*) mantiene il suo contenuto di verità oltre la sua costruzione. Sotto l'aspetto della libertà la necessità resta eteronoma, seppur prefigurata dal soggetto autonomo. Il mondo empirico kantiano, che sarebbe sottoposto alla categoria soggettiva di causalità, è proprio perciò al di fuori dell'autonomia soggettiva: il determinato dalla causa è per il soggetto singolo al tempo stesso assolutamente casuale. Nella misura in cui il destino degli uomini si svolge nel regno della necessità, esso è per loro cieco, «sulle loro teste», contingente. Proprio il carattere strettamente deterministico delle leggi economiche di movimento della società condanna i suoi membri al caso, se il loro scopo venisse davvero rispettato come criterio. La legge del valore e l'anarchia della produzione di merci sono una cosa sola. La contingenza è perciò non solo la figura del

non identico deturpato dalla causalità; essa coincide anche con il principio d'identità. Questo a sua volta in quanto meramente posto, imposto all'esperienza, non avente origine dal non identico di essa, cela nel più interno il caso.

44 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* cit., vol. VII, pp. 234 sg. [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 169].

45 HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* cit., p. 115 [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 109].

46 Cfr. T. W. ADORNO, *Versuch über Wagner*, Berlin - Frankfurt am Main 1952, p. 195 [trad. it. *Wagner, in Wagner, Mahler. Due Studi*, Torino 1966].

47 Cfr. É DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1956, pp. 100 sgg.; su questo cfr. T. W. ADORNO, *Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivität*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XVII (1965), n. 3, pp. 416 sg.

48 Cfr. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* cit., p. 104.

49 Cfr. H. MARCUSE, *Zur Kritik des Hedonismus*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VII (1938), pp. 55 sg. [trad. it. in *Cultura e società*, Torino 1969, pp. 109 sgg.].

50 HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* cit., pp. 92 sg. [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 82].

51 Cfr. T. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main 1963, pp. 154 sg.

52 MARX, *Das Kapital* cit., vol. I, prefazione alla prima edizione, pp. 7 sg. [trad. it. *Il capitale* cit., vol. I/1, p. 18].

53 Cfr. A. SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, in «Frankfurter Beiträge zur Soziologie», II (1962), p. 15 [trad. it. *Il concetto di natura in Marx*, Roma-Bari 1973, p. 18].

54 MARX, *Das Kapital* cit., pp. 652 sg. [trad. it. *Il capitale* cit., vol. I/3, p. 69].

- 55 MARX, *Grundrisse* cit., p. 111 [trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., p. 151].
- 56 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* cit., vol. VII, p. 375 [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 273].
- 57 *Ibid.*, p. 434 [trad. it. cit., p. 318].
- 58 *Ibid.*, p. 50 [trad. it. cit., pp. 33 sg.].
- 59 Cfr. G. LUKÁCS, *Die Theorie des Romans*, Berlin 1920, pp. 54 sgg. [trad. it. *La teoria del romanzo*, Parma 1994, pp. 91 sg.].
- 60 MARX, *Die deutsche Ideologie*, MEGA, Berlin 1932, sez. I, vol. V, p. 567. [trad. it. *L'ideologia tedesca*].
- 61 T. W. ADORNO, *Die Idee der Naturgeschichte*, Vortrag in der Frankfurter Ortsgruppe der Kantgesellschaft, luglio 1932, in *Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main 1973, vol. I, pp. 345 sgg.
- 62 BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* cit., p. 199 [trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, in *Opere complete*, Torino 2001, vol. II, p. 215].
- 63 *Ibid.*, p. 197 [trad. it. cit., p. 213].

III.

Le meditazioni sulla metafisica

1. *Dopo Auschwitz.*

Che l'immutabile sia verità, che il mosso e il caduco siano apparenza, che il temporaneo e le idee eterne siano reciprocamente indifferenti sono cose che non si possono più affermare, neppure con il disperato rimedio hegeliano che l'esistenza temporale grazie all'annientamento inerente al suo concetto servirebbe all'eterno, che si presenterebbe nell'eternità dell'annientamento. Uno degli impulsi mistici secolarizzati nella dialettica fu la dottrina che il mondano, lo storico abbiano rilevanza per ciò che la metafisica tradizionale delineava come trascendenza o almeno, meno gnosticamente e meno radicalmente, per la posizione della coscienza rispetto ai problemi che il canone filosofico assegnava alla metafisica. La collera che insorge, dopo Auschwitz, contro ogni affermazione di positività dell'esistenza in quanto bigottismo, ingiustizia nei confronti delle vittime, contro il fatto che si estraiga un senso sia pur assai sbiadito dal loro destino, ha il suo momento oggettivo, dopo che sono accadute cose che fanno oltraggio alla costruzione di un senso immanente irradiato da una trascendenza posta affermativamente. Una costruzione del genere confermerebbe la negatività assoluta e sosterebbe ideologicamente una sua persistenza, che comunque è riposta realmente nel principio della società che sussiste fino alla sua autodistruzione. Il terremoto di Lisbona bastò a guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana, e la catastrofe palese della prima natura era trascurabile al confronto della seconda, sociale, che si sottrae all'umana immaginazione, avendo essa scatenato l'inferno reale dalla malvagità umana. La facoltà metafisica è paralizzata, perché quel che accadde ha spezzato al pensiero metafisico speculativo la base della sua compatibilità con l'esperienza. Ancora una volta trionfa, indicibilmente, il motivo dialettico del capovolgimento della quantità in qualità. Con l'omicidio amministrato di milioni di persone la morte è diventata così temibile come mai prima era

stata. Non vi è piú alcuna possibilità che essa entri nella vita vissuta dei singoli concordando in qualche modo con il suo decorso. L'individuo viene espropriato della cosa ultima e piú misera rimastagli. Che nei campi di concentramento non fu piú l'individuo a morire, ma l'esemplare, modifica necessariamente anche il morire degli scampati al provvedimento. Il genocidio è l'integrazione assoluta, che si prepara ovunque gli uomini vengono omologati, come si dice in gergo militare, «scafati», finché essi, variazioni del concetto della loro completa nullità, vengono letteralmente eliminati. Auschwitz conferma il filosofema che la pura identità è la morte. Il detto piú arrischiato nel *Finale di partita* di Beckett, che non potrebbe esserci piú niente di cosí temibile, reagisce a una prassi che nei *Lager* fece la sua prima prova, e nel cui concetto, un tempo onorabile, è già in agguato teleologicamente l'annientamento del non identico. La negatività assoluta è prevedibile, non sorprende piú nessuno. La paura era legata al *principium individuationis* dell'autoconservazione, che coerentemente si abolisce. Quel che i sadici nei *Lager* annunciavano alle loro vittime: «domani volerai in cielo come fumo da questo camino» denota quell'indifferenza della vita di ogni singolo verso cui la storia si muove: già nella sua libertà formale egli è fungibile e sostituibile, come poi sotto i calci dei liquidatori. Ma poiché il singolo in questo mondo, dove regna universalmente il vantaggio individuale, non ha altro che questo suo Sé diventato indifferente, l'attuazione della tendenza ben nota è al tempo stesso la cosa piú terrificante; da essa non si esce come dal recinto elettrificato dei *Lager*. La sofferenza incessante ha tanto diritto di esprimersi quanto il martirizzato di urlare; perciò sarà stata un errore la frase che dopo Auschwitz non si possono piú scrivere poesie. Non è invece sbagliata la domanda meno culturale se dopo Auschwitz ci si possa lasciar vivere, se ciò in fondo sia lecito a chi è scampato per caso e di norma avrebbe dovuto essere ucciso. Per sopravvivere egli ha già bisogno della freddezza, il principio basilare della società borghese, senza cui Auschwitz non sarebbe stato possibile: questa è la colpa drastica di chi è stato risparmiato. Per espiazione lo visitano sogni come quello di non vivere piú, ma di essere stato gasato nel 1944 e di vivere da allora l'intera esistenza solo nell'immaginazione, emanazione del folle desiderio di uno assassinato vent'anni or sono.

Uomini riflessivi, e artisti, hanno non raramente la sensazione di

non partecipare del tutto, di non stare al gioco; come se non fossero loro, ma una specie di spettatori. Ciò spesso respinge gli altri; su questo si basa la polemica di Kierkegaard contro il cosiddetto «stadio estetico». La critica al personalismo filosofico sostiene invece che quella posizione rispetto all'immediato che scredita ogni atteggiamento esistenziale perviene alla sua verità oggettiva in un momento che travalica l'accecamento dell'autoconservazione. Nel «ma cosa vuoi che importi!», che certo a sua volta si allea volentieri con la freddezza borghese, l'individuo può ancora accorgersi senza angoscia della nullità dell'esistenza. L'aspetto disumano, la capacità di prendere le distanze e di elevarsi stando a guardare, è in fondo proprio l'umano, che disgusta gli ideologi dell'umano. Non manca di ogni plausibilità che quella parte che si comporta così sia quella immortale. La scena, in cui Shaw andando a teatro mostra a un mendicante la tessera e pressato aggiunge «stampà», nasconde dietro il cinismo una coscienza di questo. Essa potrebbe contribuire a spiegare il rapporto di cose che Schopenhauer trovava sorprendente: come mai le passioni siano così deboli non solo al cospetto della morte altrui, ma spesso anche della propria. Certo tutti gli uomini stanno senza eccezione sotto il bando, nessuno è già capace di amare e perciò ciascuno crede di essere amato troppo poco. Ma l'atteggiamento da spettatore esprime insieme il dubbio, se questo possa essere proprio tutto, mentre invece al soggetto, che nel suo accecamento è rilevante per sé, non resta altro che quella cosa misera e animalescamente effimera nelle sue pulsioni. Sotto il bando i viventi hanno l'alternativa tra un'atarassia involontaria – un atteggiamento estetico per debolezza – e la bestialità di chi è coinvolto. Entrambe le cose sono la vita falsa. Ma qualcosa di entrambe potrebbe appartenere anche a una giusta *désinvolture* e simpatia. Il colpevole impulso all'autoconservazione ce l'ha fatta, forse addirittura si è rafforzato con la minaccia continuamente presente. Solo che l'autoconservazione deve sospettare che la vita, in cui essa si consolida, stia diventando ciò che la fa rabbrivire, uno spettro, una parte di quel mondo degli spiriti che la coscienza sveglia giudica inesistente. La colpevolezza della vita – che già come mero fatto toglie ad altra vita il respiro – in base a una statistica che integra un numero stragrande di assassinati con un minimo di sopravvissuti, come se ciò fosse stato previsto dal calcolo delle probabilità, non è più conciliabile con la vita. Quella colpevolezza si riproduce incessantemente, perché neanche per un

attimo essa può essere interamente presente alla coscienza. Questo, non altro, costringe alla filosofia. Questa viene qui shockata dal fatto che quanto più a fondo, con quanta più forza essa scava, tanto più le viene detto che si starebbe allontanando da come stanno le cose; le intuizioni più superficiali e più triviali potrebbero, non appena fosse stata svelata l'essenza, avere ragione di quelle che mirano all'essenza. Qui cade un raggio vivido sulla verità stessa. La speculazione sente un certo obbligo a concedere al suo avversario, il *common sense*, la posizione del correttivo. La vita nutre l'orribile presentimento che ciò che bisogna conoscere assomiglierebbe più a ciò che si trova *down to earth* che a ciò che si eleva; potrebbe darsi che quel presentimento si confermi anche al di là del pedestre, mentre invece il pensiero ha la sua felicità, la promessa della sua verità solo nell'elevazione. Se il pedestre avesse l'ultima parola, se fosse la verità, la verità verrebbe degradata. La coscienza volgare, quale teoricamente è espressa dal positivismo e dal nominalismo irriflesso, può esser più vicina alla *adaequatio rei atque cogitationis* di quella sublime, nell'irrisione caricaturale della verità essere più vera di quella superiore, a meno che non riesca un concetto di verità diverso da quello di *adaequatio*. A quest'altra verità è rivolta l'innervazione che la metafisica avrebbe da guadagnare solo se si getta via. Essa non da ultimo motiva il trapasso al materialismo. Questa tendenza si può ripercorrere a partire dal Marx hegeliano sino alla salvezza benjaminiana dell'induzione; la sua apoteosi sarà stata costituita dall'opera di Kafka. Se la dialettica negativa richiede l'autoriflessione del pensiero, questo implica tangibilmente che il pensiero per essere vero debba pensare, almeno oggi, anche contro se stesso. Se non si adegua all'estremo, a ciò che sfugge al concetto, allora è sin dall'inizio del tipo di quella musica d'intrattenimento, con la quale le SS amavano coprire gli urli delle loro vittime.

2. La metafisica e la cultura.

Hitler ha imposto agli uomini nella condizione della loro illibertà un nuovo imperativo categorico: pensare e agire in modo che Auschwitz non si ripeta, che non accada niente di simile. Questo imperativo è così refrattario alla sua fondazione, come un tempo la datità di quello kantiano. Trattarlo discorsivamente sarebbe empio: in esso si può cogliere in modo corporeo il momento aggiuntivo

nell'etico. In modo corporeo, perché si tratta della ripugnanza divenuta pratica davanti al dolore fisico insopportabile, al quale gli uomini sono ancora esposti, anche dopo che l'individualità, quale forma spirituale di riflessione, si accinge a svanire. La morale sopravvive solo nello spoglio motivo materialistico. Il corso della storia costringe al materialismo ciò che tradizionalmente è stata la sua diretta antitesi, la metafisica. Ciò che una volta lo spirito si vantava di determinare o di costruire come un suo uguale, va in direzione di ciò che non assomiglia allo spirito; di ciò che si sottrae al suo dominio e grazie a cui però esso si rivela come il male assoluto. Lo strato somatico, insensato del vivente è il teatro di quella sofferenza che nei *Lager* ha bruciato senza consolazione tutto l'acquietante dello spirito e della sua oggettivazione, la cultura. Il processo durante il quale la metafisica si è trasferita irresistibilmente in ciò contro cui un tempo venne concepita ha raggiunto il suo punto di fuga. Quanto essa si sia rifugiata nelle questioni dell'esistenza materiale, è cosa che la filosofia dal giovane Hegel in poi non ha potuto rimuovere, qualora non si sia venduta al modo approvato di pensare. L'infanzia ha un sentore di ciò nel fascino che proviene dalla zona del beccamorto, della carogna, del disgustoso odore acre della putrefazione, dalle espressioni oscene per quella zona. La potenza di questa regione nell'inconscio non sarà minore di quella della sessualità infantile; entrambe sfumano nella fissazione anale, non sono però la stessa cosa. Un sapere inconscio suggerisce ai bambini che sarebbe interessante ciò che qui viene rimosso dall'educazione civilizzatrice: la misera esistenza fisica s'infiama per l'interesse supremo altrettanto rimosso, per il «di cosa siamo fatti e dove va a finire?» Colui al quale riuscisse di riflettere su ciò da cui una volta era sopraffatto al suono di parole come «canale di scolo» e «porcile», sarebbe ben più vicino al sapere assoluto del capitolo hegeliano che lo promette al lettore, per poi negarglielo con superiorità. L'integrazione della morte fisica nella cultura sarebbe teoricamente revocabile, ma non in favore dell'essenza ontologicamente pura della morte, bensì in vista di quel che il lezzo del cadavere esprime e che è nascosto dalla sua trasfigurazione in salma. Un proprietario d'albergo, di nome Adamo, uccideva a bastonate i topi che sbucavano nel cortile davanti agli occhi del bimbo che gli voleva bene; a sua immagine il bimbo si è fatta quella del primo uomo. Che questo venga dimenticato; che non si capisca più che cosa una volta si provò

davanti al carro dell'accalappiacani è il trionfo e il fallimento della cultura. Essa non può tollerare la memoria di quella zona, perché fa ripetutamente come il vecchio Adamo, e appunto questo è incompatibile con il concetto che essa ha di se stessa. Inorridisce al lezzo, perché è essa che puzza; perché il suo palazzo, come dice un grandioso passo di Brecht, è costruito con sterco di cane. Anni dopo che quel passo fu scritto Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. Che sia potuto accadere nel bel mezzo di tutta la tradizione filosofica, artistica e scientifico-illuminista non dice solo che questa, lo spirito, non è stata in grado di scuotere gli uomini e di cambiarli. Anche in quei comparti, nella pretesa enfatica della loro autarchia, la non verità è di casa. Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa l'urgente critica a essa, è spazzatura. Essendosi restaurata dopo tutto quel che avvenne nel suo paesaggio senza incontrare resistenza è diventata interamente quell'ideologia che potenzialmente era, da quando essa, opponendosi all'esistenza materiale, ebbe la presunzione d'insufflare a questa la luce, che la separazione dello spirito dal lavoro fisico le precludeva. Chi si batte per la conservazione della cultura radicalmente colpevole e spregevole diventa un collaborazionista, mentre chi la rifiuta incrementa direttamente quella barbarie che la cultura ha mostrato di essere. Nemmeno il tacere fuoriesce da questo circolo; esso semplicemente razionalizza la propria incapacità soggettiva con la condizione della verità oggettiva e perciò degrada questa ancora una volta a menzogna. Se i paesi dell'Est hanno abolito la cultura, nonostante le chiacchiere contrarie, e l'hanno trasformata come mero strumento di dominio in ciarpame, la cultura che se ne lamenta ha avuto quel che meritava e verso cui d'altra parte tende premurosamente in nome del diritto democratico degli uomini a ciò che è come loro. Solo che alla barbarie amministrativa dei funzionari di là, grazie al fatto che si proclama cultura e ne custodisce la malaessenza quale eredità imperdibile, viene smascherato che la sua realtà, la struttura, è a sua volta così barbara come la soprastruttura che essa demolisce, mentre la prende in regia. In Occidente è per lo meno permesso dirlo. – La teologia della crisi ha registrato ciò contro cui insorgeva astrattamente e quindi invano: che la metafisica è fusa con la cultura. L'assolutezza dello spirito, aureola della cultura, è stata quello stesso principio che non si stancava di violentare ciò che fingeva di esprimere. Nessuna parola altisonante, nemmeno

teologica, ha un immutato diritto dopo Auschwitz. La sfida alle parole tramandate; la prova, se Dio permetta questo e non possa intervenire adirato, eseguirebbe ancora una volta sulle vittime il giudizio emesso già da tempo da Nietzsche sulle idee. Un tale, che con una forza sorprendente sopravvisse ad Auschwitz e ad altri *Lager*, sostenne con astio violento verso Beckett che se questi fosse stato ad Auschwitz avrebbe scritto diversamente, cioè con la religione di trincea dello scampato, più positivamente. Lo scampato ha ragione, ma non come lui intende; Beckett, e chi altri ancora mantenne il controllo, là sarebbe crollato e probabilmente sarebbe stato costretto a professare quella religione di trincea, che lo scampato esprimeva dicendo che egli voleva infondere agli uomini coraggio: come se questo dipendesse da qualche prodotto spirituale; come se il proposito di rivolgersi agli uomini e di acclimatarsi a loro non li derubasse proprio di ciò che possono pretendere, anche se credono il contrario. A questo è giunta la metafisica.

3. *Il morire oggi.*

Ciò rende suggestiva la richiesta che con la metafisica si ricominci da capo o, come essi dicono, che si pongano domande radicali, che si scrosti quell'apparenza con cui la cultura fallita ricoprirebbe la sua colpa e la verità. Ma non appena quella presunta distruzione asseconda l'impulso di giungere a un sostrato incorrotto, essa congiura tanto più con quella cultura che si vanta di distruggere. Mentre i fascisti tuonavano contro il distruttivo bolscevismo culturale, Heidegger rese la distruzione rispettabile come dispositivo per giungere all'essere. La critica della cultura e la barbarie non sono prive di un'intesa. Presto essa fu messa praticamente alla prova. Quelle meditazioni metafisiche che cercano di liberarsi dei loro aspetti culturali, mediati, rinnegano il rapporto delle loro categorie cosiddette pure con il contenuto sociale. Prescindendo dalla società, ne supportano la sopravvivenza nelle forme sussistenti che a loro volta sbarrano la conoscenza della verità insieme alla sua realizzazione. L'idolo di un'esperienza originaria pura scimmietta, tanto quanto il culturalmente elaborato, l'esaurito tesoro di categorie di ciò che è *thesei*. Potrebbe condurre fuori da qui solo ciò che determina entrambi nella loro mediatezza: la cultura come copertura del marcio; la natura, anche là dove si fa roccia originaria dell'essere, come proiezione della cattiva richiesta

culturale che in ogni mutamento tutto debba comunque restare lo stesso. Persino l'esperienza della morte è insufficiente come cosa ultima e indubitabile, come metafisica è uguale a quella che una volta Cartesio dedusse dal caduco *ego cogitans*.

Che le metafisiche della morte siano degenerate in *réclame* della morte eroica oppure nella banalità della semplice ripetizione dell'innegabile, che si debba appunto morire, loro intera inessenza ideologica, si fonda nella a oggi perdurante debolezza della coscienza umana a resistere all'esperienza della morte, forse semmai ad accettarla interiormente. Nessuna vita umana che abbia un rapporto libero e aperto con gli oggetti può bastare per completare quel che nello spirito di ciascun uomo è potenzialmente presente; tra la vita e la morte si apre un divario. Le riflessioni che danno senso alla morte sono sprovvedute, come quelle tautologiche. Quanto più la coscienza si svincola dall'animalità e diventa stabile e duratura nella sue forme, tanto più è bloccata rispetto a tutto quel che la fa sospettare della propria eternità. All'intronizzazione storica del soggetto come spirito era unita l'illusione di essere imperdibile. Come le prime forme di proprietà erano accompagnate da pratiche magiche per bandire la morte, così la *ratio* la scaccia con la stessa ostinazione dei riti di una volta, quanto più tutte le relazioni umane vengono determinate dalla proprietà. In un ultimo stadio, nella disperazione, la morte stessa diventa una proprietà. La sua elevazione metafisica dispensa dalla sua esperienza. L'attuale metafisica della morte non è altro che l'impotente consolazione sociale per il fatto che a causa dei mutamenti sociali è venuto a mancare agli uomini ciò che un tempo avrebbe reso loro sopportabile la morte: la sensazione della sua unità epica con il corso della vita. Anch'essa avrà solo trasfigurato il dominio della morte con la stanchezza di chi è vecchio e sazio della vita, che crede di morire bene, proprio perché la sua vita faticosa non è stata affatto una vita e gli ha rubato persino la forza di resistere alla morte. Invece nella società socializzata, nel tessuto fitto e senza uscite dell'immanenza, gli uomini sentono la morte solo più come esteriore a loro ed estranea, senza l'illusione della sua commensurabilità con la loro vita. Essi non possono incorporarsi il dover morire. A ciò si appiglia un brandello trasverso, disseminato di speranza: proprio perché la morte non costituisce, come in Heidegger, la totalità dell'esistenza, la morte e i suoi messaggeri, le

malattie, vengono percepiti come eterogenei, estranei all'io, finché si è in forze. Ciò verrà presto spiegato dicendo che l'io non sarebbe altro che il principio di autoconservazione contrapposto alla morte e che sarebbe incapace di assorbirla nella coscienza, che è anche io. Ma l'esperienza della coscienza dà a ciò poca conferma; essa, di fronte alla morte, non prende necessariamente la forma dell'opposizione, che ci si potrebbe attendere. La dottrina di Hegel che l'ente muore di morte propria viene difficilmente confermata dal soggetto. Che si debba morire appare anche all'anziano, che avverte i segni della caducità, piuttosto come un incidente causato dalla propria *physis*, con i tratti della stessa contingenza degli incidenti esterni oggi tipici. Ciò rafforza quella speculazione che fa da contrappunto alla concezione del primato dell'oggetto: che lo spirito ha un momento di autonomia, di non mescolanza che diventa libero nel momento in cui esso a sua volta non divora tutto e non riproduce da sé la deiezione della morte. Malgrado l'ingannevole interesse all'autoconservazione, la capacità di resistenza dell'idea d'immortalità coltivata ancora da Kant potrebbe a stento essere spiegata senza questo momento. Ma questa capacità di resistenza sembra scemare tanto negli individui che decadono, quanto nella storia del genere. Dopo il crollo da tempo segretamente ratificato delle religioni oggettive, che avevano promesso di togliere il pungolo alla morte, essa diviene oggi l'interamente estraneo a causa del crollo socialmente determinato della continuità dell'esperienza in genere.

Quanto meno i soggetti ormai vivono, tanto più è improvvisa, terribile la morte. Dal fatto che essa li trasforma letteralmente in cose, essi si accorgono della loro morte permanente, la reificazione, la forma da loro concausata delle loro relazioni. La civilizzatrice integrazione della morte, che nella sua impotenza e ridicolaggine le dà il trucco, è la formazione reattiva a questo fatto sociale, un goffo tentativo della società di scambio di tappare quegli ultimi buchi lasciati aperti dal mondo delle merci. La morte e la storia, in particolare quella collettiva della categoria di individuo, formano una costellazione. Come una volta l'individuo, Amleto, deduceva la sua assoluta essenzialità dalla coscienza iniziale dell'irrevocabilità della morte, così il crollo dell'individuo trascina con sé l'intera costruzione dell'esistenza borghese. Viene annientata una nullità in sé e forse anche già per sé. Da qui il panico permanente davanti alla

morte. Non lo si può più placare se non con la rimozione di essa. Dai nodi storici¹ non si può enucleare la morte in quanto tale, o in quanto fenomeno biologico originario; per questo scopo l'individuo che si fa carico dell'esperienza della morte è una categoria fin troppo storica. La proposizione che la morte sarebbe sempre la stessa è tanto astratta quanto non vera; la figura al cui interno la coscienza si rassegna alla morte varia sin dentro la *physis* secondo le circostanze concrete del morire. Nei *Lager* la morte ha un nuovo orrore: dopo Auschwitz temere la morte significa temere qualcosa di peggio della morte. Ciò che la morte infligge ai socialmente condannati è anticipabile biologicamente in uomini amati di età avanzata; non soltanto il loro corpo, ma il loro io, tutto quel che li determinava come uomini si sgretola a poco a poco senza malattia e intervento violento. La fiducia rimasta nella loro durata trascendente per così dire svanisce nella vita terrena: cosa ci sarebbe in loro che non morirebbe? Il conforto credulo che, pur in tale disintegrazione o nella follia, il nucleo degli uomini continui a sussistere ha qualcosa di folle e di cinico, indifferente com'è a quell'esperienza. Esso prolunga all'infinito la cinica battuta che tanto si resta sempre quel che si è. Irride al bisogno metafisico chi volta le spalle a ciò che nega la sua soddisfazione possibile.

Ciò nonostante il pensiero che la morte sia l'assolutamente ultimo non può essere pensato fino in fondo. I tentativi del linguaggio di esprimere la morte sono vani sin nella logica; chi sarebbe il soggetto di cui qui si predica, che è morto qui e ora? La caducità non guasta solo il piacere che, secondo il detto illuminato di Nietzsche, vuole l'eternità. Se la morte fosse quell'assoluto che la filosofia ha invano evocato positivamente, allora tutto sarebbe assolutamente niente, anche ogni pensiero sarebbe pensato a vuoto, nessuno si lascerebbe in qualche modo pensare. Infatti è un momento della verità che essa duri insieme al suo nucleo temporale; senza durata non ve ne potrebbe essere alcuna, la morte assoluta avvinghierebbe pure l'ultima traccia di essa. L'idea di morte assoluta si prende gioco del pensiero non meno di quella d'immortalità. Ma ciò che nella morte non si può pensare fino in fondo non rende il pensiero immune dall'inaffidabilità di ogni esperienza metafisica. Il contesto di accecamento, che abbraccia tutti gli uomini, prende parte anche a ciò con cui essi s'illudono di strappare il velo. Al posto della domanda gnoseologica kantiana, come sia possibile la metafisica,

compare quella di filosofia della storia, se un'esperienza metafisica sia semmai ancora possibile. Questa non è mai stata così al di là del temporale come nell'accezione normale del termine metafisica. È stato osservato che quella mistica, il cui nome intende salvare l'immediatezza dell'esperienza metafisica dalla sua perdita dovuta al suo inserimento nell'istituzione, forma a sua volta la tradizione sociale e deriva dalla tradizione, scavalcando la linea di demarcazione di religioni reciprocamente eretiche. Il nome del *corpus* della mistica ebraica, *Qabbalah*, significa tradizione. L'immediatezza metafisica, là dove ha osato allontanarsi di più, non ha rinnegato di essere intimamente mediata. Ma se si richiama alla tradizione, allora deve anche ammettere la sua dipendenza dallo stadio storico dello spirito. Certo in Kant le idee metafisiche erano distanti dai giudizi esistenziali propri di un'esperienza da riempire con il materiale, però, nonostante le antinomie, esse sarebbero riposte nella deduzione della ragion pura; oggi sarebbero assurde, come vengono chiamati con una sollecita difesa etichettante coloro che denunciano l'assenza di esse. Tuttavia anche quella coscienza che si rifiuta di rinnegare il crollo epocale delle idee metafisiche, e che però non può sopportarlo, se non intende rinnegarsi pure come coscienza, tende con un'equivocazione non solo semantica a elevare direttamente a entità metafisica il destino delle idee metafisiche. La disperazione mondana, che però ha il suo fondamento reale e la sua verità e non è né un estetico dolore cosmico, né una falsa e deplorabile coscienza, garantirebbe già – ecco la falsa inferenza tacita – l'esistenza di ciò di cui si sente disperatamente la mancanza, mentre invece l'esistenza è divenuta l'universale concatenazione di colpa. Tra tutti gli affronti subiti motivatamente dalla teologia il peggiore è l'urlo di gioia che le religioni positive emettono davanti alla disperazione degli infedeli. Addirittura intonano a ogni bestemmia il *Te Deum*, perché almeno è stato usato il nome di Dio. Come nell'ideologia assimilata da tutti i popoli della terra i mezzi usurpano i fini, così nella risorta metafisica di oggi il bisogno usurpa ciò di cui è privo. Il contenuto di verità dell'assente diventa indifferente; essi affermano l'assente, perché farebbe bene agli uomini. Gli avvocati della metafisica argomentano d'accordo con il pragmatismo da loro disprezzato, che la dissolve a priori. Come la disperazione è l'ultima ideologia, storicamente e socialmente determinata, così il cammino della conoscenza, che ha corrosato le idee metafisiche, non può essere

arrestato da alcun *cui bono*.

4. *La felicità e l'attendere invano.*

Che cosa sia l'esperienza metafisica, chi si rifiuta di detrarla da presunti vissuti religiosi originari, se lo farà presente al più presto come Proust, in particolare grazie alla felicità che promettono i nomi di paesi come Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn. Si crede che se ci si reca colà, ci si troverebbe nell'appagamento, come se ci fosse. Quando poi si è effettivamente sul posto, il promesso si allontana come l'arcobaleno. Eppure non si è delusi; piuttosto si sente che ora si sarebbe troppo vicini e perciò non lo si vedrebbe. In tutto ciò la diversità di quei paesaggi e di quelle regioni che costituiscono l'immaginario di un'infanzia non è presumibilmente molto grande. Quel che apparve a Proust a Illiers si è offerto in modo simile a molti altri bambini dello stesso strato sociale in altri luoghi. Ma, affinché si formi quest'universale, l'autentico nell'esposizione di Proust, occorre che si sia incantati dall'unicità di un luogo, senza spiare l'universale con la coda dell'occhio. Per il bambino è ovvio che quel che lo estasia nel suo paesino preferito si può trovare solo lì e non altrove; sbaglia, ma il suo errore istituisce il modello di un'esperienza, di un concetto, che alla fine sarebbe quello della cosa stessa, non quello misero, estratto dalle cose. Il matrimonio, durante il quale il narratore proustiano da bambino scorge per la prima volta la duchessa di Guermantes, avrà avuto luogo, allo stesso modo e con lo stesso potere sulla vita successiva, in un altro posto e in un altro momento. Soltanto al cospetto di ciò che è individuato in modo assoluto e insolubile si può sperare che proprio questo, essendosi dato, si darà; soltanto venire incontro a ciò potrebbe adempiere il concetto del concetto. Ma esso è legato alla promessa di felicità, mentre il mondo che la nega è quello dell'universalità dominante, contro cui si opponeva *entêtement* la ricostruzione proustiana dell'esperienza. La felicità, l'unica cosa nell'esperienza metafisica che è più di una richiesta impotente, concede l'interno degli oggetti come qualcosa che è al contempo rapito a essi. Chi invece si pasce ingenuamente di una siffatta esperienza, come se stringesse nelle mani quel che essa suggerisce, soggiace alle condizioni del mondo empirico che intende oltrepassare, che sono però le uniche a dargli questa possibilità. Il concetto di esperienza metafisica è ben altrimenti antinomico di

come insegna la dialettica trascendentale di Kant. Quanto di metafisico viene proclamato senza ricorrere all'esperienza del soggetto, senza la sua immediata partecipazione, è sprovveduto di fronte alla brama del soggetto autonomo di non lasciarsi imporre nulla che non gli sia evidente. Ciò che gli è immediatamente evidente soffre però di fallibilità e relatività.

Che alla categoria di reificazione, che era stata ispirata dalla proiezione di desiderio di una immediatezza soggettiva non spezzata, non spetti più quel posto-chiave che il pensiero apologetico, ben lieto di assorbire quello materialistico, le assegna in fretta e furia, ha conseguenze su tutto ciò che va sotto il concetto di esperienza metafisica. Le categorie teologiche oggettive, che a partire dal giovane Hegel la filosofia ha attaccato come reificazioni, non sono affatto solo relitti che la dialettica espelle. Esse sono complementari alla debolezza della dialettica idealista, che come pensiero identico reclama quel che non cade nel pensiero e che però, non appena viene contrapposto al pensiero come il suo semplicemente Altro, ci rimette ogni determinazione possibile. L'oggettività delle categorie metafisiche non è solo il sedimento della società irrigidita, come vorrebbe l'esistenzialismo, ma altrettanto del primato dell'oggetto quale momento della dialettica. La fluidificazione senza residui di tutto il cosale regredirebbe al soggettivismo dell'atto puro e ipostatizzerebbe la mediazione in quanto immediatezza. La pura immediatezza e il feticismo sono ugualmente non veri. L'insistere su quella in polemica con la reificazione si aliena arbitrariamente, come fu intravisto dall'istituzionalismo di Hegel, il momento di alterità nella dialettica, come questa viceversa non è da fermare in un costante che sia riposto al di là di essa, com'era solito fare il tardo Hegel. Ma l'eccedenza del soggetto, che l'esperienza metafisica soggettiva non vorrebbe lasciarsi soffiare, e il momento di verità nel cosale sono estremi che combaciano nell'idea di verità. Infatti come questa non ci sarebbe senza il soggetto, che si svincola dall'apparenza, così nemmeno senza quel che non è soggetto e in cui la verità ha il suo archetipo. – Non si può negare che l'esperienza metafisica pura diventi nel corso del processo di secolarizzazione più pallida e più saltuaria, e che ciò indebolisca la sostanzialità di quella antica. Essa si conserva negativamente nel «ma questo è davvero tutto?» che si attualizza al meglio nell'attendere invano. L'arte lo ha registrato;

Alban Berg nel *Wozzeck* ha dato gli acuti a quelle battute che esprimono l'attendere invano, come solo la musica può fare, e ha citato la loro armonia musicale nelle cesure decisive e nel finale della *Lulu*. Tuttavia nessuna innervazione del genere, niente di ciò che Bloch chiamava intenzione simbolica, è immune dalla mescolanza con la semplice vita. L'attendere invano non garantisce ciò che è atteso, ma riflette una condizione che ha il suo metro nella frustrazione. Quanto meno resta della vita, tanto più la coscienza è tentata di prendere per l'apparizione dell'assoluto gli scarni ed effimeri resti del vivente. Eppure non si potrebbe percepire niente di realmente vivo, se esso non promettesse anche qualcosa di trascendente la vita; nessuno sforzo del concetto può andare più in là. Il trascendente c'è e non c'è. La disperazione mondana si estende alle idee trascendentali, che un tempo riuscivano a frenarla. Che il mondo finito dell'infinito tormento sia retto da un piano divino universale diventa per chiunque non si occupi degli affari del mondo quella follia che ben se la intende con la coscienza positiva normale. L'impossibilità di salvare la concezione teologica del paradosso, un ultimo e affamato bastione, viene ratificata dal corso del mondo, che traduce in aperta bestemmia lo *skandalon* a cui Kierkegaard guardava fisso.

5. «Il nichilismo».

Le categorie metafisiche sopravvivono secolarizzate in ciò che l'impulso popolare più alto chiama il problema del senso della vita. Il tono ideologico dell'espressione condanna il problema. Quasi immancabilmente esso ottiene la risposta che il senso della vita sarebbe quello che le dà chi pone il problema. Anche il marxismo degradato a credo ufficiale, come quello del tardo Lukács, non avrebbe altro da dire. Questa risposta è falsa. Il concetto di senso involve oggettività al di là di ogni fare; in quanto fatto dall'uomo esso è già finzione, duplica il soggetto sia pur collettivo e lo deruba di ciò che sembra concedergli. La metafisica tratta di un oggettivo, senza però che le sia lecito esimersi dalla riflessione soggettiva. I soggetti sono impelagati nel loro interno, nella loro «costituzione»: è compito della metafisica chiedersi in che misura essi siano comunque in grado di guardare fuori di sé. Quei filosofemi che si esonerano da ciò si squalificano come conforto. L'attività di una persona collegata a quella sfera veniva descritta così alcuni decenni

fa: viaggia e tiene conferenze sul senso agli impiegati. Chi tira un respiro, quando la vita una volta tanto mostra somiglianze con la vita, e non viene tenuta in moto, come capí Karl Kraus, solo per produrre e consumare, desidera ricavare da ciò immediatamente la presenza di un trascendente. La degenerazione dell'idealismo speculativo in problema del senso condanna retroattivamente l'idealismo, che al suo culmine, anche se con parole un po' diverse, ha ancora proclamato tale senso, ovvero lo spirito come l'assoluto, che non sfugge alla sua origine nel soggetto imperfetto e che soddisfa il suo bisogno con la copia di se stesso. Questo è un archetipo dell'ideologia. La stessa genericità del problema esercita un fascino che nonostante ogni atteggiamento affermativo viene annullato dal male reale. Se un disperato, che vuole togliersi la vita, domanda a uno che lo convince a desistere quale sia il senso della vita, lo sprovveduto aiutante non saprà nominargliene alcuno; se ci prova, dev'essere confutato, essendo l'eco di un *consensus omnium* che il detto «l'imperatore ha bisogno di soldati» ridurrebbe al suo nucleo. Una vita che avesse senso non porrebbe il problema; davanti al problema esso dilegua. Ma anche la controparte, il nichilismo astratto, non saprebbe cosa rispondere alla replica: e allora perché anche tu vivi? Mirare al tutto, calcolare il profitto netto della vita è appunto la morte, a cui il cosiddetto problema del senso vuole sfuggire, anche quando, senza altra via d'uscita, si lascia entusiasmare dal senso della morte. Ciò che senza infamia potrebbe pretendere il nome di senso sta presso l'aperto, il non arroccato in sé; la tesi che la vita non ne avrebbe alcuno sarebbe, come tesi positiva, folle, così come è falso il suo contrario; vera lo è solo in risposta alle parole rassicuranti. Anche l'inclinazione di Schopenhauer a identificare sotto lo sguardo umano l'essenza del mondo, la volontà cieca, con un negativo assoluto ormai non è più adeguata al livello della coscienza; la pretesa di sussunzione totale è troppo analoga a quella positiva dei suoi odiati contemporanei, gli idealisti. La religione naturale viene rinfocolata, quella paura dei demoni contro cui l'illuminismo epicureo una volta prospettava come migliore la misera idea di divinità spettatrici disinteressate. Di fronte all'irrazionalismo di Schopenhauer il monoteismo, da lui attaccato nel nome dell'illuminismo, ha anche la sua verità. La metafisica di Schopenhauer regredisce allo stadio in cui il genio ancora non si svegliava tra le cose mute. Egli rinnega il motivo della libertà di cui gli uomini si ricordano a tratti, e forse anche nello

stadio di completa illibertà. Schopenhauer guarda nel fondo del carattere illusorio dell'individuazione, ma la sua via alla libertà nel IV libro, la negazione della volontà di vivere, è altrettanto illusoria: come se l'individuo effimero potesse avere il minimo potere sul suo assoluto negativo, la volontà come cosa in sé, come se potesse uscire dal suo bando senza autoilludersi, senza che attraverso il varco non sfugga l'intera metafisica della volontà. Un determinismo totale non è meno mitico del panlogismo hegeliano. Schopenhauer fu idealista *malgré lui-même*, portavoce del bando. Il *totum* è il totem. La coscienza non potrebbe affatto disperare del grigio, se non nutrisse il concetto di un altro colore di cui non manca una traccia disseminata nell'intero negativo. Esso proviene sempre dal passato, la speranza dal suo contrario, da quel che dovette perire o che è condannato; questa interpretazione sarebbe certo adeguata alla frase conclusiva del saggio su *Le affinità elettive* di Benjamin: «Solo per chi non ha speranza, ci è data la speranza». Ma è altrettanto seducente cercare il senso invece che nella vita in genere, negli attimi di appagamento. Essi ripagherebbero nell'al di qua il fatto che esso non tollera più niente fuori di sé. Un incomparabile fascino emana dal Proust metafisico, perché egli si è affidato come nessun altro a questa seduzione con un'indomita richiesta di felicità, senza voler trattenere il suo io. Ma l'incorruttibile ha confermato nel corso del romanzo che anche quella pienezza, l'attimo salvato dalla rimemorazione, non è tale. Per quanto Proust sia stato vicino all'ambito di esperienza di Bergson, che elevò a teoria la concezione che la vita è sensata nella sua concrezione, Proust, l'erede del romanzo francese realista, è stato al tempo stesso il critico del bergsonismo. Parlare di pienezza della vita, un *lucus a non lucendo* anche là dove riluce, è vano di fronte alla sua smisurata sproporzione con la morte. Se essa è irrevocabile, è ideologica anche l'affermazione di un senso che appare nello splendore di un'esperienza frammentaria, seppur genuina. Perciò Proust, in uno dei passi centrali della sua opera, la morte di Bergotte, contro ogni filosofia della vita, ma senza la copertura delle religioni positive, ha cercato di portare a incerta espressione la speranza nella resurrezione. L'idea di una pienezza vitale, anche quella promessa agli uomini dalle concezioni socialiste, non è l'utopia, come crede, perché quella pienezza è inseparabile dall'avidità, da ciò che lo *Jugendstil* chiamava sfogarsi, una voglia che include violenza e soggiogamento. Poiché non c'è

speranza senza appagamento degli appetiti, essa è ancora una volta aggiogata all'infame contesto dello scambio alla pari, che è appunto il senza speranza. Non c'è pienezza senza ostentazione di forza. Negativamente, in forza della coscienza del nulla, la teologia ottiene ragione contro i fedeli dell'al di qua. Tanto c'è di vero nelle geremiadi sul vuoto dell'esistenza. Solo che esso sarebbe curabile non a partire dall'interno, facendo cambiare atteggiamento agli uomini, ma soltanto attraverso l'eliminazione del principio frustrante. Insieme a esso alla fine potrebbe scomparire anche il ciclo di appagamento e appropriazione: a tal punto la metafisica e l'organizzazione della vita sono intrecciate tra loro.

Ai lemmi vuoto e mancanza di senso si associa quello di nichilismo. Nietzsche adottò il termine, che era stato usato filosoficamente per la prima volta da Jacobi, riprendendolo presumibilmente da giornali che riferivano di attentati russi. Con un'ironia, per cui le orecchie sono ormai diventate troppo sorde, egli lo utilizzò per denunciare il contrario di quel che questa parola significava tra i cospiratori, il cristianesimo quale negazione istituzionalizzata della volontà di vivere. La filosofia non ha più potuto fare a meno di questa parola. Per conformismo essa l'ha trasformata, in controtendenza rispetto a Nietzsche, nella quintessenza di una condizione umana accusata o che si autoaccusa di essere niente. Per l'abitudine mentale a considerare il nichilismo comunque un male, questa condizione attende l'iniezione di senso, non importa quanto la critica di essa, attribuita al nichilismo, sia fondata. Questi discorsi sul nichilismo sono, sebbene non vincolanti, adatti a istigare. Ma essi demoliscono uno spaventapasseri messo su da loro stessi. La proposizione che tutto è nulla, è vuota quanto la parola essere con cui il movimento hegeliano del concetto la identificava, non per fissare la loro identità, bensì, progredendo e di nuovo regredendo dietro il nulla astratto, per porre al loro posto un determinato, che già solo in forza della sua determinatezza sarebbe più che nulla. Che gli uomini vogliano il nulla, come occasionalmente suggerisce Nietzsche, sarebbe per ogni singola volontà determinata una risibile *hybris*, persino se alla società organizzata riuscisse di rendere la terra inabitabile o di farla esplodere. Credere nel nulla – neanche sotto questa espressione è pensabile più che il nulla; il qualcosa inteso, legittimamente o no, dalla parola credere non è in base al suo significato un nulla. Credere nel nulla sarebbe così di cattivo

gusto come credere nell'essere, un calmante dello spirito, che è orgoglioso di scorgere l'impostura. Poiché l'indignazione riaccesa ancora una volta contro il nichilismo a stento è rivolta contro quella mistica che pure nel nulla, in quanto *nihil privativum*, scopre il qualcosa in esso negato e che così entra nella dialettica sprigionata dal termine stesso nulla, allora la mobilitazione di questo termine, da tutti odiato e incompatibile con l'universale buon umore, ha piuttosto lo scopo di diffamare moralmente chi si rifiuta di adire l'eredità occidentale di positività e di sottoscrivere un senso del sussistente. Invece quando essi chiacchierano di nichilismo dei valori, del fatto che non ci sarebbe nulla a cui ci si possa tenere, ciò reclama nello stesso gergo subalterno la corrispettiva *Überwindung*, l'oltrepassamento. Viene preclusa la prospettiva se la condizione, in cui non ci si può tenere più a niente, non sarebbe la sola degna dell'uomo; una che permetterebbe al pensiero di comportarsi finalmente in modo autonomo, come la filosofia ha sempre solo preteso da lui, per impedirglielo nello stesso istante. Gli oltrepassamenti, anche quello del nichilismo, incluso quello nietzscheano, che la pensava diversamente e tuttavia fornì slogan ai nazisti, sono sempre peggiori dell'oltrepassato. Il *nihil privativum* medioevale, che vedeva nel concetto del nulla la negazione di qualcosa piuttosto che uno autosemantico, è superiore ai solleciti oltrepassamenti, così come l'*imago* del Nirvana, del nulla come un qualcosa. Coloro per i quali la disperazione non è solo una parola potrebbero domandare se non fosse meglio che ci sia il nulla, anziché qualcosa. Anche a questo non si può rispondere genericamente. Per un uomo in un campo di concentramento, se giudicare è lecito a una persona che ha fatto in tempo a scappare, sarebbe meglio non essere nato. Tuttavia al brillare di un occhio, persino allo scodinzolare di un cane a cui è stato dato un buon boccone, di cui esso subito si dimentica, l'ideale del nulla si volatilizzerebbe. Alla domanda se egli sia un nichilista, un pensatore dovrebbe in verità rispondere: troppo poco, forse solo per freddezza, perché la sua simpatia per ciò che soffre è troppo poca. Nel nulla culmina l'astrazione, e l'astratto è il deietto. Beckett ha reagito come solo si conviene alla situazione del campo di concentramento, che egli non nomina, quasi incombesse su di essa il divieto delle immagini. L'esistenza sarebbe come il campo di concentramento. Una volta egli parla di pena di morte a vita. Come unica speranza balugina che non ci sia più nulla. Anch'essa viene

respinta. Dalla crepa dell'incoerenza, così formatasi, affiora l'immaginario del nulla come un qualcosa che la sua poesia trattiene. Ciò che resta dell'azione, il tirare avanti apparentemente stoico, grida però in silenzio che deve andare diversamente. Questo nichilismo implica il contrario dell'identificazione con il nulla. Gnosticamente il mondo creato è per lui quello radicalmente cattivo e la sua negazione la possibilità di un altro, non ancora esistente. Finché il mondo è così com'è, tutte le immagini di consolazione, di pace e di quiete assomigliano a quella della morte. La minima differenza tra il nulla e ciò che ha raggiunto la quiete sarebbe il rifugio della speranza, in una terra di nessuno tra i pali di confine dell'essere e del nulla. A quella regione la coscienza, invece di oltrepassarla, dovrebbe strappare ciò su cui quest'alternativa non ha alcun potere. Nichilisti sono coloro che contrappongono al nichilismo le loro positività sempre più sbiadite, quelli che grazie a esse congiurano con ogni volgarità sussistente e infine con lo stesso principio distruttivo. Fa onore al pensiero difendere ciò che viene accusato di nichilismo.

6. *La rassegnazione kantiana.*

La struttura antinomica del sistema kantiano ha espresso di più di quelle contraddizioni in cui necessariamente s'impiglia la speculazione sugli oggetti metafisici: qualcosa di epocale. L'enorme influenza della *Critica*, al di là del suo contenuto gnoseologico, è da attribuire alla fedeltà con cui l'opera ha registrato lo stadio dell'esperienza della coscienza. La storiografia filosofica riconosce il merito di questo scritto anzitutto nella distinzione rigorosa tra la conoscenza valida e la metafisica. Effettivamente esso si presenta dapprima come una teoria di giudizi scientifici, nient'altro. La gnoseologia, la logica in senso lato guardano allo studio del mondo empirico secondo leggi. Ma a Kant non basta. Egli impartisce attraverso il *medium* della riflessione gnoseologica alle cosiddette domande metafisiche la risposta metafisicamente nient'affatto neutrale, che non sia lecito nemmeno porle. Pertanto la *Critica della ragion pura* prepara sia la dottrina hegeliana che logica e metafisica sarebbero lo stesso, sia quella positivista che elude le domande da cui tutto dipenderebbe eliminandole e dando loro indirettamente una risposta negativa. Dalla pretesa fondamentale della gnoseologia che si offre di reggere l'intero, l'idealismo tedesco ha estrapolato la

sua metafisica. Pensata fino in fondo, anche quella *Critica* che contesta la conoscenza oggettivamente valida dell'assoluto giudica proprio perciò su un assoluto. L'idealismo lo ha messo in luce. Tuttavia la deduzione idealista curva questo motivo nel suo contrario e nel non vero. Alle dottrine di Kant oggettivamente molto più modeste, epistemologiche, viene sottesa una tesi da cui esse si guardavano bene, nonostante la sua ineludibilità. Attraverso le conseguenze rigorose tratte da lui, Kant viene portato suo malgrado oltre la teoria della scienza. L'idealismo tramite la sua deduzione viola le riserve di Kant contro la metafisica; un puro pensiero deduttivo si trasforma irresistibilmente nell'assoluto di se stesso. L'ammissione di Kant che la ragione s'impiglia necessariamente in quelle antinomie che egli poi risolve mediante la ragione² era antipositivista. Eppure egli non disdegna la consolazione positivista che ci si possa acclimatare nella stretta regione che la critica della facoltà razionale concede alla ragione, contenti della terra ferma sotto i piedi. Egli aderisce all'accettazione eminentemente borghese della propria limitatezza. Secondo la critica di Hegel a Kant la giurisprudenza della ragione sulla questione, se essa abbia superato i confini della possibilità dell'esperienza e se ciò le sia lecito, presuppone già una posizione al di là delle regioni separate nella topografia kantiana, per così dire una terza istanza³. Lo zelo topologico di Kant supporrebbe, senza darne conto, come possibilità di decidere, proprio quella trascendenza rispetto alla regione dell'intelletto sulla quale egli vieta di giudicare positivamente. Quest'istanza è diventata per l'idealismo tedesco il soggetto assoluto, «lo spirito», che solo produrrebbe la dicotomia soggetto-oggetto e quindi il confine della conoscenza finita. Ma una volta che questa concezione metafisica dello spirito è stata depotenziata, l'intenzione di porre confini finisce per limitare solo il conoscente, il soggetto, che da critico diventa rinunciatario. Non confidando più nell'infinità dell'essenza che anima anche lui, esso si attacca, contro la propria essenza, alla propria finitezza e al finito. Non vuole essere disturbato neanche all'interno della sublimazione metafisica; l'assoluto diventa per lui una preoccupazione oziosa. Questo è il lato repressivo del criticismo; gli idealisti successivi erano più avanti della loro classe, nella misura in cui insorsero contro di ciò. All'origine di quel che ancora Nietzsche lodava come onestà intellettuale è in agguato l'autodisprezzo dello spirito, la rabbia interiorizzata dei protestanti

contro la ragione meretrice. Quella razionalità che espelle la fantasia, che era ancora assai apprezzata dagli illuministi e da Saint-Simon e che, a complemento di ciò, si atrofizza da sé, è corrotta in senso irrazionale. Anche il criticismo cambia funzione: vi si ripete la trasformazione della borghesia da classe rivoluzionaria in classe conservatrice. Eco di questo rapporto filosofico di cose è la cattiveria del sano intelletto umano fiero della propria idiozia che oggi riempie il mondo. Essa dice, *e contrario*, che il confine, nel cui culto alla fin fine concordano tutti, non è da rispettare. Esso è «positivo», è caratterizzato da quell'arbitrio del soggettivamente disposto che il *common sense* impersonato da Babbitt rimprovera al pensiero speculativo. La metafora kantiana della terra della verità, l'isola nell'oceano, caratterizza oggettivamente la felicità intellettuale in un angolino come una robinsonata; allo stesso modo la dinamica delle forze produttive distrusse ben presto l'idillio in cui i piccolo-borghesi, a ragione diffidenti della dinamica, avrebbero preferito restare. Il *pathos* kantiano dell'infinito è in stridente contrasto con il lato domestico della sua dottrina. Visto che la ragion pratica detiene il primato su quella teoretica, pure questa, che è anch'essa un comportamento, dovrebbe arrivare a ciò di cui quella che le è sovraordinata si dice capace, a meno che con la cesura tra intelletto e ragione non debba venire a cadere il concetto di essa. Ma Kant è spinto appunto in questa direzione dalla sua concezione della scientificità. Non gli è permesso parlarne eppure non può farne a meno; questa dissonanza, che la storia dello spirito facilmente registra come un residuo della vecchia metafisica, matura dalla cosa stessa. L'isola della conoscenza, che Kant si vanta di aver misurato, finisce a sua volta, per un'autocompiaciuta limitatezza, in quella non verità che egli proietta sulla conoscenza dell'illimitato. È impossibile riconoscere alla conoscenza del finito una verità, che a sua volta è dedotta da quell'assoluto – kantianamente: dalla ragione – a cui la conoscenza non perviene. L'oceano della metafora kantiana minaccia a ogni istante di sommergere l'isola.

7. La bramosia di salvare e il blocco.

Che la filosofia metafisica, storicamente coincidente nell'essenziale con i grandi sistemi, splenda di più di quella empirista e positivista, non è, come vorrebbe far credere l'espressione insulsa «mitologia

concettuale», un dato meramente estetico e neanche un appagamento psicologico di desiderio. La qualità intrinseca di un pensiero: tutto ciò che di forte, di resistente, di fantastico si manifesta in esso come unità dell'aspetto critico e del suo contrario, è, se non un *index veri*, almeno un rimando. Che Carnap e Mises siano più veri di Kant e Hegel non potrebbe essere la verità, nemmeno se fosse vero. Il Kant della *Critica* ha dichiarato nella dottrina delle idee che la teoria non sarebbe possibile senza la metafisica. Che essa invece lo sia, implica quel diritto della metafisica conservato dallo stesso Kant che la schiacciò con l'influenza della sua opera. La salvezza kantiana della sfera intellegibile non è solo, come tutti sanno, apologetica protestante, ma vorrebbe anche intervenire nella dialettica dell'illuminismo, là dove essa sfocia nell'eliminazione della ragione stessa. Che la bramosia kantiana di salvare non sia solo il pio desiderio di stringere nelle mani un po' delle idee tradizionali nell'epoca del nominalismo e contro di esso, lo testimonia la costruzione dell'immortalità come un postulato della ragion pratica. Esso condanna l'insopportabilità del sussistente e rafforza lo spirito che la riconosce. Che nessun miglioramento mondano basti a rendere giustizia ai morti, che non ci sia niente che possa qualcosa contro l'ingiustizia della morte, induce la ragione kantiana a sperare irragionevolmente. Il segreto della sua filosofia è l'inconcepibilità della disperazione. Spinto dalla convergenza di tutti i pensieri verso un assoluto, egli non si è fermato al confine assoluto tra l'assoluto e l'ente, che pure era stato costretto a tracciare. Mantenne le idee metafisiche e tuttavia vietò di saltare dal pensiero dell'assoluto alla sua esistenza, che un giorno potrebbe realizzarsi come la pace perpetua. La sua filosofia ruota, come del resto ogni altra, attorno alla prova ontologica di Dio. Con grandiosa ambiguità egli ha lasciato aperta la propria posizione; al motivo del «deve esserci un padre eterno», che la composizione di Beethoven dell'inno kantiano *Alla gioia* ha accentuato in spirito kantiano sul «deve», si contrappongono i passi in cui Kant, in ciò così vicino a Schopenhauer, come venne reclamato in seguito da questi, respinge le idee metafisiche, in particolare quella d'immortalità, in quanto prigioniere di rappresentazioni spazio-temporali, e perciò anch'esse limitate. Egli ha rifiutato il passaggio all'affermazione.

Il blocco kantiano, la teoria dei confini della conoscenza positiva

possibile, si deduce, anche secondo la critica di Hegel, dal dualismo forma-contenuto. Antropologicamente si argomenta che la coscienza umana sarebbe per così dire condannata al carcere eterno delle forme conoscitive a lei date una volta per tutte. Ciò da cui vengono affette sarebbe privo di ogni determinazione che riceverebbe solo dalle forme della coscienza. Ma le forme non sono quella cosa ultima come Kant le descrisse. Grazie alla reciprocità tra esse e il contenuto esistente, si sviluppano a loro volta. Questo però è incompatibile con la concezione del blocco invalicabile. Non appena le forme divengono momenti di una dinamica, come in verità sarebbe già conforme alla concezione del soggetto in quanto appercezione originaria, non si può stipulare né la loro figura positiva per ogni conoscenza futura, né alcuno dei contenuti, senza cui esse non sono e con i quali si trasformano. Solo se la dicotomia di forma e contenuto fosse assoluta sarebbe lecito a Kant affermare che la dicotomia vieta qualunque contenuto proveniente dalle sole forme, non materiale. Se questo momento materiale appartiene alle forme stesse, allora il soggetto crea il blocco stesso che subisce. Il soggetto viene elevato e umiliato quando il confine viene trasferito in lui, nella sua organizzazione logico-trascendentale. La coscienza ingenua, alla quale anche Goethe inclinava: ancora non si sa, ma forse un giorno si decifrerà, è più vicina alla verità metafisica dell'*ignoramus* kantiano. La sua dottrina anti-idealista del limite assoluto e quella idealista del sapere assoluto non sono affatto così reciprocamente avverse come ritenevano; anche questa arriva, in base al percorso di pensiero della fenomenologia hegeliana, alla conclusione che anche il sapere assoluto non sarebbe nient'altro che il percorso di pensiero della fenomenologia; e dunque non sarebbe affatto trascendente.

Per Kant, che penalizza la divagazione in mondi intellegibili, la scienza newtoniana dal lato soggettivo è equivalente alla conoscenza, da quello oggettivo alla verità. Perciò la domanda come sia possibile la metafisica come scienza è da prendere alla lettera: soddisfa essa i criteri di una conoscenza orientata all'ideale della matematica e della cosiddetta fisica classica? La problematica kantiana, pensando alla metafisica da lui assunta come disposizione naturale, si riferisce al come di una conoscenza supposta universalmente valida e necessaria, intende però il suo che cosa, la sua stessa possibilità. Egli la nega in base al metro di quell'ideale.

Ma la scienza, a cui egli concede il beneficio del dubbio in virtù dei suoi imponenti risultati, è il prodotto della società borghese. La sottostruttura rigidamente dualistica del modello critico razionale di Kant duplica quella di un rapporto di produzione, dove le merci escono dalle macchine come i suoi fenomeni dal meccanismo cognitivo; dove il materiale e la sua determinatezza sono, rispetto al profitto, indifferenti quanto in Kant che lo lascia produrre con lo stampo. Il prodotto finale dotato di valore di scambio assomiglia agli oggetti kantiani prodotti soggettivamente e accettati come oggettività. La permanente *reductio ad hominem* di tutto il fenomenico predispone la conoscenza secondo scopi di dominio interno ed esterno; la sua espressione suprema è il principio di unità preso a prestito dalla produzione scomposta in atti parziali. La teoria kantiana della ragione in tanto è dispotica, in quanto è interessata esclusivamente all'ambito delle proposizioni scientifiche. La restrizione dell'interrogazione kantiana all'esperienza organizzata delle scienze naturali, l'orientarsi sulla validità e il soggettivismo gnoseologico sono talmente intrecciati che l'uno non potrebbe stare senza l'altro. Finché il riesame soggettivo deve costituire la prova di validità, le conoscenze non sanzionate scientificamente, ovvero non necessarie e non universali, hanno minor valore; perciò erano destinati a naufragare tutti gli sforzi di emancipare la gnoseologia kantiana dalla regione delle scienze naturali. All'interno dell'impianto identificante non si può recuperare, integrandolo, ciò che esso elimina essenzialmente; semmai bisogna cambiare l'impianto a partire dalla conoscenza della sua imperfezione. Ma il fatto che esso non sia all'altezza dell'esperienza vivente, che è conoscenza, è indice della sua falsità, dell'impossibilità di fornire ciò che si propone ovvero la fondazione dell'esperienza. Infatti una tale fondazione in qualcosa di rigido e invariante è in contrasto con ciò che l'esperienza sa di sé, la quale anzi, quanto più è aperta e più si attua, tanto più trasforma anche le proprie forme. Questa incapacità è incapacità di esperienza. Non si possono aggiungere a Kant teoremi gnoseologici da lui non svolti, perché la loro esclusione è centrale per la sua gnoseologia; la pretesa sistematica della dottrina della ragion pura lo segnala in modo abbastanza chiaro. Il sistema kantiano è uno dei segnali di stop. L'analisi costitutiva indirizzata soggettivamente non trasforma il mondo com'è dato alla coscienza borghese *naïv*, bensì è orgogliosa del suo «realismo empirico». Invece l'altezza della sua

pretesa di validità coincide per essa con il *niveau* dell'astrazione. Ossessionata dall'apriorità dei suoi giudizi sintetici, essa espelle tendenzialmente tutto quanto nella conoscenza non si piega alle sue regole del gioco. Senza riflettere viene rispettata la divisione sociale del lavoro insieme al difetto che nei duecento anni da allora è diventato eclatante: che le scienze organizzate in modo settoriale si sono appropriate illegittimamente di un monopolio della verità. I paralogismi della gnoseologia kantiana, detto borghesemente e molto kantianamente, sono quelle cambiali scoperte che con l'evoluzione della scienza in industria meccanica sono andate in protesta. L'autorità del concetto kantiano di verità è diventata terroristica con il divieto di pensare l'assoluto. Irresistibilmente esso porta al divieto assoluto di pensare. Il blocco kantiano proietta sulla verità l'automutilazione della ragione, che essa stessa si è inflitta come rito d'iniziazione alla sua scientificità. Per questo è così scarno ciò che in Kant passa per conoscenza, in confronto con l'esperienza dei vivi, alla quale i sistemi idealisti, seppure in forma capovolta, volevano dare diritto.

Che l'idea di verità si faccia scherno dell'ideale scientifico, Kant difficilmente lo avrebbe contestato. Ma questa discrepanza non si manifesta solo guardando al *mundus intelligibilis*, bensì in ogni conoscenza attuata dalla coscienza non tutelata. Pertanto il blocco kantiano è un'apparenza, che maledice nello spirito ciò che negli inni del tardo Hölderlin è filosoficamente più avanti della filosofia. Agli idealisti questo non era estraneo, ma nelle loro mani l'aperto finì sotto lo stesso bando che aveva costretto Kant a contaminare l'esperienza e la scienza. Mentre qualche impulso idealista voleva uscire all'aperto, l'idealismo lo perseguì estendendo il principio kantiano, e i contenuti divennero ancora meno liberi che in Kant. Ciò d'altra parte conferisce al suo blocco il suo momento di verità: prevenire la mitologia concettuale. Il sospetto sociale fondato è che quel blocco, il limite davanti all'assoluto, coincida con quella necessità di lavorare che tiene realmente gli uomini nello stesso bando trasfigurato da Kant in filosofia. La prigionia nell'immanenza, alla quale egli onestamente e crudelmente condanna lo spirito, è quella nell'autoconservazione imposta agli uomini da una società che non conserva altro che la frustrazione di cui non ci sarebbe più bisogno. Se solo venisse sfondato l'affanno storico-naturale da coleottero, verrebbe trasformata la posizione

della coscienza rispetto alla verità. Quella sua attuale è dettata da quell'obiettività che trattiene la verità nel suo stato. Sebbene la dottrina kantiana del blocco sia stata un tratto di apparenza sociale, essa è però fondata nella misura in cui l'apparenza domina effettivamente sugli uomini. La divisione di sensibilità e intelletto, il nervo dell'argomentazione a favore del blocco, è a sua volta un prodotto sociale; la sensibilità viene designata dal *chorismos* come vittima dell'intelletto perché l'organizzazione del mondo non l'appaga, nonostante ogni provvedimento a suo favore. Insieme al suo condizionamento sociale questa divisione potrebbe forse un giorno scomparire, mentre gli idealisti sono ideologi perché glorificano la conciliazione come già prodotta all'interno dell'inconciliato o l'attribuiscono alla totalità dell'inconciliato. Coerentemente ma invano, essi si sono sforzati di esplicitare lo spirito come l'unità di se stesso con il suo non identico. Questa autoriflessione colpisce persino il primato della ragion pratica, che da Kant tramite gli idealisti raggiunge direttamente Marx. La dialettica della prassi esigerebbe anche l'eliminazione della prassi, della produzione per la produzione, universale immagine di copertura di una falsa. Questo è il fondamento materialistico dei tratti che in una dialettica negativa si ribellano contro il concetto ufficiale dottrinario di materialismo. Il momento autonomo, irriducibile dello spirito si accorderebbe bene con il primato dell'oggetto. Lo spirito, anziché la prassi compromessa, anticipa la libertà, non appena esso qui ed ora si emancipa, chiamando per nome quelle catene in cui finisce, quando sbatte altro in catene. Gli idealisti hanno fatto ascendere lo spirito in cielo, ma guai se uno ne aveva.

8. *Il «mundus intelligibilis».*

Di fronte alla costruzione del blocco si trova in Kant quella positiva della metafisica nella *Critica della ragion pratica*. Egli non ha nascosto affatto che essa ha qualcosa di disperato: «Intanto, in ogni caso, quand'anche si conceda una facoltà trascendentale della libertà per dare inizio ai mutamenti del mondo, questa facoltà tuttavia dovrebbe almeno essere soltanto estrinseca al mondo (benché resti sempre una presunzione ardita ammettere, fuori dell'insieme di tutte le intuizioni possibili, un altro oggetto, che non può essere dato in nessuna percezione possibile)»⁴. La parentesi

della «presunzione ardita» segnala lo scetticismo di Kant verso il proprio *mundus intelligibilis*. Questa formulazione, tratta dalla *Nota* all'*Antitesi della terza antinomia*, coincide quasi con l'ateismo. Ciò che in seguito viene richiesto con ardore viene qui chiamato presunzione teoretica; a fatica esso si è poi sottratto alla disperata riluttanza di Kant davanti alla boria che il postulato sia un giudizio di esistenza. Secondo il passo dovrebbe potersi pensare come oggetto almeno di un'intuizione possibile ciò che al tempo stesso deve essere pensato come sottratto ad ogni intuizione. Davanti a questa contraddizione la ragione dovrebbe capitolare, a meno che essa, attraverso la *hybris* di tracciare il proprio confine, non abbia limitato irrazionalisticamente solo la propria regione di validità, senza essere legata oggettivamente, come ragione, a quel confine. Se invece, come negli idealisti e anche nei neokantiani, anche l'intuizione venisse incorporata alla ragione infinita, allora la trascendenza verrebbe virtualmente cassata dall'immanenza dello spirito. – Ciò che Kant lascia intravedere con riguardo alla libertà varrebbe a maggior ragione per Dio e l'immortalità. Infatti queste parole non si riferiscono ad alcuna possibilità pura di comportamento, ma sono in base al proprio concetto postulati di un ente quale che sia. Occorre una «materia», che in Kant dipenderebbe completamente da quell'intuizione che egli non ritiene possibile per le idee trascendenti. Il *pathos* dell'intellegibile kantiano è complemento della difficoltà di assicurarselo in qualche modo, anche solo nel *medium* del pensiero autosoddisfatto designato dalla parola intellegibile. Questa non nominerebbe niente di reale. Invece il movimento della *Critica della ragion pratica* raggiunge una positività del *mundus intelligibilis* che non era prevedibile dall'intenzione di Kant. Non appena ciò che deve essere enfaticamente distinto dall'ente viene statuito come regno *sui generis* e fornito di una autorità assoluta, esso assume il carattere di una seconda esistenza, sia pure involontariamente attraverso la procedura. Il pensiero che non pensa qualcosa non è tale. Come le idee, contenuto della metafisica, non sarebbero intuitive, così nemmeno miraggi del pensiero, altrimenti verrebbero private di ogni oggettività. L'intellegibile sarebbe fagocitato proprio da quel soggetto che la sfera intellegibile avrebbe dovuto transcendere. Un secolo dopo Kant l'appiattimento dell'intellegibile sull'immaginario divenne il peccato cardinale della *Neuromantik*, dello *Jugendstil* e della filosofia ritagliata per loro, quella fenomenologica. Il concetto

dell'intellegibile non sta né per un reale, né per un immaginario. Piuttosto è aporetico. Niente in terra e nel cielo vuoto si può salvare difendendolo. Il «sí, però...» contro l'argomento critico, che non vorrebbe farsi strappare nulla, fa già la figura di rivendicare testardamente il sussistente, di aggrapparsi ed è inconciliabile con l'idea di salvare, che scioglierebbe il crampo di questa autoconservazione prolungata. Niente può essere salvato, se non si trasforma, niente che non abbia varcato il portone della sua morte. Se la salvazione è l'impulso più profondo di ogni spirito, non v'è altra speranza, se non nella perdita senza riserve del salvabile e dello spirito che spera. Il gesto della speranza è quello di non trattenere niente di ciò a cui il soggetto vuole tenersi, da cui si aspetta che duri. Tanto nello spirito kantiano del porre il confine quanto in quello del metodo hegeliano, l'intellegibile sarebbe superare il confine, potrebbe essere pensato solo negativamente. Paradossalmente la sfera intellegibile avvistata da Kant sarebbe ancora una volta «fenomeno»: ciò che il nascosto allo spirito finito rivolge a questi, quel che questi è costretto a pensare e che deforma a causa della sua finitezza. Il concetto dell'intellegibile è l'autonegazione dello spirito finito. Nello spirito il mero ente si accorge del suo difetto; congedarsi dall'esistenza internamente bloccata è nello spirito l'origine di ciò che lo distingue dal principio del dominio sulla natura in lui. Questa svolta vuole che non diventi anch'esso un ente, neppure per sé; altrimenti si ripete senza fine il sempre-uguale. L'antivitale nello spirito sarebbe solo abietto, se non culminasse nella sua autoriflessione. L'asceti che chiede agli altri è falsa, buona la propria. Infatti negandosi supera se stesso; ciò non era così estraneo alla tarda *Metafisica dei costumi* di Kant come ci si potrebbe attendere. Per essere spirito, esso deve sapere di non esaurirsi in ciò a cui arriva, in quella finitezza a cui assomiglia. Perciò pensa quel che gli sarebbe sottratto. Questa esperienza metafisica ispira la filosofia di Kant una volta liberata dalla corazza del metodo. La meditazione, se la metafisica sia ancora possibile, deve riflettere la negazione del finito richiesta dalla finitezza. La sua figura enigmatica anima la parola intellegibile. La concezione di esso non è affatto immotivata grazie a quel momento di autonomia che lo spirito ci ha rimesso assolutizzandosi e che riacquista, in quanto a sua volta non identico con l'ente, non appena il non identico viene rivendicato e non ogni ente viene sublimato in spirito. Lo spirito partecipa con ogni sua mediazione all'esistenza,

che verrebbe sostituita dalla sua presunta purezza trascendentale. Nel momento di oggettività trascendente in lui, per quanto non sia né da scindere, né da ontologizzare, la possibilità della metafisica trova il suo inappariscente rifugio. Il concetto della regione intellegibile sarebbe quello di qualcosa che non c'è e però non solo non c'è. Secondo le regole della sfera che si nega in quella intellegibile, questa sarebbe da respingere inoppugnabilmente come immaginaria. Da nessun'altra parte la verità è così fragile come qui. Essa può degenerare nell'ipostasi di un escogitato senza motivo, da cui il pensiero si aspetta di possedere il perduto; facilmente lo sforzo di comprenderlo si confonde di nuovo con l'ente. È niente quel pensiero che scambia il pensato con il reale, nella falsa inferenza, confutata da Kant, della prova ontologica di Dio. Ma il positivo non può essere dedotto dall'immediata elevazione della negatività, dalla critica del mero ente, come se l'imperfezione dell'ente garantisse che l'ente sarebbe privo di quell'imperfezione. Anche all'estremo la negazione della negazione non è una positività. Kant ha chiamato la dialettica trascendentale una logica dell'apparenza: la dottrina delle contraddizioni, in cui s'impiglia automaticamente ogni trattazione del trascendente come positivamente conoscibile. Il suo verdetto non è superato dallo sforzo di Hegel di rivendicare la logica dell'apparenza come quella della verità. Ma con il verdetto sull'apparenza la riflessione non s'interrompe. Divenuta riflessiva, l'apparenza non è più quella di prima. Ciò che gli esseri finiti dicono della trascendenza è la sua apparenza, tuttavia, come Kant ben vedeva, una necessaria. Perciò la salvazione dell'apparenza, oggetto dell'estetica, ha la sua incomparabile rilevanza metafisica.

9. La neutralizzazione.

Nei paesi anglosassoni Kant viene spesso definito, con un eufemismo, agnostico. Sebbene così non resti molto della ricchezza della sua filosofia, questa pacchiana semplificazione non è una pura insensatezza. Quella struttura antinomica della dottrina kantiana che sopravvive alla dissoluzione delle antinomie può essere tradotta grossolanamente in una prescrizione per il pensiero ad astenersi da questioni oziose. Essa mette su un piedistallo la figura volgare dello scetticismo borghese, la cui solidità fa sul serio solo con ciò che tiene saldamente in mano. Kant non era affatto immune da siffatta

mentalità. Che egli nell'imperativo categorico e già nelle idee della *Critica della ragion pura* abbia donato, con il dito indice sollevato, quel più elevato che aveva spregiato, un'aggiunta a cui la borghesia rinuncia così malvolentieri come alla sua domenica, la parodia della libertà dal lavoro – questo ha rafforzato certamente l'autorità di Kant in Germania, al di là dell'influenza dei suoi pensieri. Questo momento di gratuita pacificazione nel rigorismo ben s'inquadrava nella tendenza a neutralizzare come decorativo tutto lo spirituale, tendenza che conquistò, dopo la vittoria della rivoluzione o, dove questa non ebbe luogo, attraverso l'inavvertita affermazione dell'imborghesimento, l'intero scenario spirituale e anche quei teoremi che l'emancipazione borghese aveva prima usato come armi. Dopo che essi non servirono più agli interessi della classe vincente, vennero tolti di mezzo, come Spengler ha acutamente osservato a proposito di Rousseau. La funzione dello spirito nella società è subordinata, per quanto essa lo celebri ideologicamente. Il kantiano *non liquet* contribuì alla metamorfosi della critica della religione, alleata con il feudalesimo, in quell'indifferentismo che sotto il nome di tolleranza si ammantò di umanità. Lo spirito, sia quello metafisico che quello artistico, tanto più si neutralizza, quanto più la cultura di cui la società era orgogliosa perde la relazione a una prassi possibile. Nelle idee metafisiche kantiane essa era ancora ben riconoscibile. Con esse la società borghese voleva andare oltre il proprio ristretto principio, in certo modo togliersi. Un tale spirito diviene inaccettabile e la cultura un compromesso tra il suo aspetto valorizzabile borghesemente e il suo essere, come si dice oggi in tedesco, *untragbar*, insostenibile, che la proietta a distanza irraggiungibile. Le circostanze materiali fanno il resto. Sotto la necessità di espandere gli investimenti il capitale s'impossessa dello spirito, le cui oggettivazioni per la propria e inevitabile reificazione inducono a trasformarle in un possesso, in una merce. Il piacere disinteressato dell'estetica trasfigura lo spirito e lo umilia, poiché si limita a guardare, ad ammirare e infine a venerare ciecamente e frammentariamente tutto ciò che un tempo vi è stato creato e pensato, senza riguardo al suo contenuto di verità. Con un affronto oggettivo il crescente carattere di merce estetizza la cultura per il profitto. La filosofia diviene la manifestazione dello spirito come pezzo da esposizione. Quel che Bernard Groethuysen ha ripercorso all'indietro nella religione fino ai secoli XVII e XVIII: che il diavolo non sarebbe più da temere e in

Dio non ci sarebbe piú da sperare, si estende alla metafisica in cui sopravvive il ricordo di Dio e del diavolo, anche dove essa riflette criticamente su quella paura e su quella speranza. Scompare quel che per gli uomini in senso squisitamente non ideologico dovrebbe essere la cosa piú urgente; oggettivamente essa è diventata problematica; soggettivamente il tessuto sociale e lo strapazzo permanente sotto la pressione dell'adattamento non concedono piú a loro né il tempo né la forza di rifletterci sopra. Le questioni non sono state risolte, nemmeno è stata provata la loro insolubilità. Esse vengono dimenticate e, qualora vengano discusse, non si fa che cullarle ancor di piú nel loro sonno insano. Il detto fatale di Goethe che Eckermann non avrebbe bisogno di leggere Kant, perché la sua filosofia avrebbe avuto la sua influenza, sarebbe diventata senso comune, ha trionfato nella socializzazione dell'indifferenza nei confronti della metafisica.

Ma l'indifferentismo della coscienza di fronte alle questioni metafisiche, che non sono state affatto esautorate dal loro soddisfacimento mondano, non è indifferente alla metafisica stessa. Vi si nasconde una cosa orribile che toglierebbe agli uomini il respiro, se non la rimuovessero. Non bisogna farsi sviare da speculazioni antropologiche sulla questione, se quel salto storico-evolutivo che procurò alla specie uomo la coscienza aperta, e quindi quella della morte, non contraddica una costituzione animale comunque rimasta, che non sopporta quella coscienza. In tal caso per la possibilità di sopravvivere si dovrebbe pagare il prezzo di una limitazione della coscienza che la ripari da ciò che pure essa è, coscienza della morte. Sarebbe una sconsolante prospettiva, se l'ottusità di ogni ideologia risalisce, per così dire biologicamente, a una necessità dell'autoconservazione e non dovesse affatto sparire con una giusta organizzazione della società, mentre invece solo nella società giusta potrebbe schiudersi la possibilità di una vita giusta. Quella attuale dà ancora a intendere che la morte non sarebbe temibile, sabotando così la riflessione su di essa. Al pessimismo di Schopenhauer non è sfuggito quanto poco gli uomini *media in vita* siano soliti darsi pensiero della morte⁵. Come Heidegger cent'anni dopo, egli ha colto questo indifferentismo nella natura umana, piuttosto che negli uomini in quanto prodotti storici. La mancanza di senso metafisico diventa un *metaphysikum* per entrambi. Ciò consente in ogni caso di misurare quanto sia profonda

la neutralizzazione, un esistenziale della coscienza borghese. Quella profondità suscita il dubbio se, come viene inculcato allo spirito da una tradizione romantica che sopravvive a ogni romanticismo, le cose andassero in modo assai diverso in quelle epoche che avrebbero avuto una copertura metafisica, che il giovane Lukács chiamava piene di senso. La tradizione si trascina con sé un paralogismo. La compiutezza delle culture, l'obbligatorietà collettiva di visioni metafisiche, la loro potenza sulla vita non garantiscono la loro verità. Piuttosto la possibilità dell'esperienza metafisica è imparentata con quella della libertà di cui è capace solo quel soggetto dispiegato che ha strappato i vincoli elogiati come salvifici. Al contrario chi è torpidamente schiavo della visione socialmente sanzionata di epoche presumibilmente beate è affine a chi crede positivisticamente nei fatti. È necessario che l'io si sia storicamente rafforzato, per concepire al di là dell'immediatezza del principio di realtà l'idea di ciò che è più che l'ente. Un ordine che si richiude sensatamente su se stesso si preclude anche la possibilità che va oltre l'ordine. Rispetto alla teologia la metafisica non è soltanto, come vuole la dottrina positivista, uno stadio storicamente posteriore, non è solo la secolarizzazione della teologia nel concetto. Essa conserva la teologia nella critica di essa, offrendo agli uomini come possibilità ciò che la teologia loro impone e quindi guasta. Il cosmo dello spirito è stato fatto saltare dalle forze che esso legava; ne è stata fatta giustizia. Il Beethoven autonomo è più metafisico dell'*ordo* di Bach; perciò è più vero. L'esperienza soggettivamente liberata e quella metafisica convergono nell'umanità. Ogni espressione di speranza, come promana dalle grandi opere d'arte, anche nell'epoca del loro ammutolire, con più potenza che dai testi teologici tramandati è configurata con quella dell'umano; mai in modo più inequivocabile che negli *Augenblicken* di Beethoven. Che non tutto è invano ha senso tramite la simpatia per l'umano, l'autoriflessione della natura nei soggetti; solo sperimentando la propria naturalità il genio sorge dalla natura. Fa onore a Kant che egli, come nessun altro filosofo, abbia registrato la costellazione dell'umano e del trascendente nella dottrina dell'intellegibile. Prima che l'umanità aprisse gli occhi, gli uomini sotto la pressione oggettiva del bisogno di sostentamento venivano assorbiti dall'ignominia del più immediato, l'immanenza del senso della vita era un'immagine di copertura del loro asservimento. Da quando vi è qualcosa come una società organizzata, un contesto

autarchico stabile, l'impulso a uscirne è stato però debole. Il bambino, che non era già stato preparato, avrebbe dovuto essere colpito da quanto sia povera e sottile nel suo *Corale* protestante la parte che porta il titolo «*Le cose ultime*» in confronto a tutte le istruzioni su ciò che i fedeli dovrebbero credere e sui comportamenti da tenere. L'antico sospetto che la religione alimenti la magia e la superstizione ha come rovescio che per le religioni positive quel nucleo, cioè la speranza nell'aldilà, quasi mai ha avuto l'importanza che il suo concetto richiederebbe. La speculazione metafisica si allea con quella di filosofia della storia: essa affida la possibilità di una coscienza giusta anche delle cose ultime solo a un futuro senza miseria. L'infamia della metafisica è che anch'essa, piuttosto che fuoriuscire dalla mera esistenza, l'abbellisce, che in quanto istanza metafisica la consolida. La frase che «il tutto è vanità» con cui a partire da Salomone i grandi teologi meditavano sull'immanenza, è troppo astratta per fuoriuscire dall'immanenza. Quando gli uomini sono certi dell'indifferenza della loro esistenza, non protestano; finché non mutano la loro posizione rispetto all'esistenza, è vano per loro anche l'Altro. Chi accusa l'ente di essere niente, senza fare distinzioni e senza una prospettiva sul possibile, collabora con l'industria becera. La bestialità, in cui sfocia tale prassi totale, è peggiore della prima. Infatti essa diventa il principio di se stessa. La predica dei cappuccini sulla vanità dell'immanenza liquida segretamente anche la trascendenza, che si nutre solo di esperienze immanenti. Tuttavia la neutralizzazione, che cospira fino in fondo con quell'indifferenza, è sopravvissuta anche alle catastrofi che, secondo le fanfare degli apologeti, avrebbero rigettato gli uomini su ciò che li riguarda radicalmente. Infatti l'assetto fondamentale della società non è cambiato. Esso condanna la teologia e la metafisica risorte per bisogno, nonostante qualche coraggioso contrattacco protestante, a far da certificato ideologico al consenso. Non si fuoriesce da qui con una ribellione della sola coscienza. Anche nella coscienza dei soggetti la società borghese preferisce il crollo totale, il suo potenziale oggettivo, piuttosto che lanciarsi in riflessioni che potrebbero minacciare il suo sostrato. Gli interessi metafisici degli uomini avrebbero bisogno della tutela integra di quelli materiali. Finché questi sono loro velati, essi vivono sotto il velo di Maya. Solo se ciò che c'è si lascia trasformare, ciò che c'è non è tutto.

10. «Solo una metafora».

Arnold Schönberg, in una nota redatta alcuni decenni dopo la sua composizione per *L'estasi* di George, ha apprezzato questa poesia come anticipazione profetica dei sentimenti di astronauti. Mentre egli con ciò abbassa primitivamente uno dei suoi pezzi più significativi a livello di *science fiction*, lo avrà portato involontariamente ad agire così la povertà della metafisica. Senza dubbio nella poesia neo-romantica il contenuto materiale, il volto di chi mette piede su «altri pianeti», è la metafora di un interiore, dell'incanto e dell'elevazione nella memoria di Maximin. L'estasi non ha luogo nello spazio, neanche in quello dell'esperienza cosmica, sebbene sia costretta a prendere in prestito da essa le sue immagini. Ma è proprio questo che rivela il motivo oggettivo di quell'interpretazione fin troppo terrestre. Sarebbe altrettanto barbarico prendere alla lettera le promesse della teologia. Solo il senso di rispetto storicamente accumulato trattiene la coscienza dal far ciò. E alla regione teologica è carpita l'elevazione poetica, come il linguaggio simbolico di quell'intero ciclo. Una religione *à la lettre* equivarrebbe lei stessa già alla *science fiction*; il viaggio spaziale condurrebbe nel cielo promesso reale. I teologi non poterono esimersi dal fare considerazioni infantili sulle conseguenze dei viaggi missilistici per la loro cristologia, mentre viceversa l'infantilismo interessato al viaggio spaziale mette in luce quello latente nei messaggi di salvezza. Ma se questi messaggi venissero depurati di ogni contenuto materiale, se fossero completamente sublimati, cadrebbero nel peggiore imbarazzo a dire che cosa essi rappresentano. Se ogni simbolo è solo simbolo di un altro, ancora una volta concettuale, allora il suo nucleo resta vuoto e quindi la religione. Questa è l'antinomia della coscienza teologica oggi. Con essa potrebbe ancora andare d'accordo tutt'al più il cristianesimo primitivo – anacronistico – di un Tolstoj, un'*imitatio Christi* qui e ora senz'alcuna riflessione, a occhi chiusi. Qualcosa di quest'antinomia si nasconde già nella costruzione del *Faust*. Con il verso «Ben sento l'annuncio, solo mi manca la fede» Faust interpreta il proprio scotimento, che lo salva dal suicidio, come un riemergere dall'infanzia di leggende falsamente consolatorie. Eppure viene redento nel cielo mariano. Il poema lascia in sospeso se la sua progressione confuti lo scetticismo del pensatore maturo, oppure, se la sua ultima parola sia di nuovo il simbolo – «solo una metafora» –

e se la trascendenza, quasi hegelianamente, sia secolarizzata nella figura dell'intero che realizza l'immanenza. A chi reifica la trascendenza si ha motivo di rimproverare, come ha fatto Karl Kraus, mancanza di fantasia, antispiritualità e quindi tradimento della trascendenza. Se invece la sia pur remota e flebile possibilità di un suo riscatto nell'ente venisse del tutto recisa, lo spirito diventerebbe illusione; il soggetto finito, condizionato, meramente esistente sarebbe alla fine divinizzato come portatore di spirito. A questo paradosso del trascendente rispondeva la visione di Rimbaud di un'umanità liberata dalla repressione quale vera divinità. In seguito il vecchio kantiano Mynona ha mitologizzato apertamente il soggetto e ha lasciato che l'idealismo si manifestasse come *hybris*. Con conclusioni speculative del genere *science fiction* e missilistica andrebbero d'accordo. Se tra tutti gli astri solo la terra fosse effettivamente abitata da esseri ragionevoli, questo sarebbe un *metaphysikum* la cui idiozia denuncerebbe la metafisica; alla fine gli uomini sarebbero realmente gli dèi, solo sotto il bando che impedisce loro di saperlo; e che dèi! – certo senza dominio sul cosmo, per cui siffatte speculazioni per fortuna verrebbero di nuovo a cadere.

Tuttavia ogni speculazione metafisica viene spinta fatalmente nell'apocrifo. La non verità ideologica nella concezione della trascendenza è la separazione di corpo e anima, che è un riflesso della divisione del lavoro. Essa porta all'idolatria della *res cogitans* quale principio di dominio sulla natura, e alla frustrazione materiale che potrebbe scomparire al concetto di una trascendenza che sia al di là della concatenazione di colpa. Ma la speranza si aggrappa, come nel *Lied* di Mignon, al corpo trasfigurato. La metafisica non vuole sentirne parlare, non vuole sporcarsi le mani con la materia. Perciò sconfinava nel basso spiritismo. Tra l'ipostasi di uno spirito incorporeo e tuttavia individuato – e cosa resterebbe nelle mani della teologia senza di essa? – e l'affermazione truffaldina da parte dello spiritismo dell'esistenza di esseri puramente spirituali non c'è altra differenza se non la dignità storica con cui si ammantava il concetto di spirito. Grazie a questa dignità il successo sociale e il potere diventano il criterio della verità metafisica. *Spiritualismus*, in tedesco la dottrina dello spirito come principio sostanziale individuale, è, senza le ultime due lettere, la parola inglese per spiritismo. L'equivoco nasce dalla

povertà gnoseologica, che un tempo spinse gli idealisti, oltrepassando l'analisi della coscienza individuale, a costruire una coscienza trascendentale o assoluta. La coscienza individuale è una parte del mondo spazio-temporale, non ha il primato su di esso e per la facoltà umana non è rappresentabile separata dal mondo corporeo. Invece la costruzione idealistica, che si propone di espellere il residuo mondano, non ha più un'essenza non appena elimina interamente quell'egoità che è stata il modello del concetto di spirito. Da qui l'assunzione di un'egoità non sensibile, che però come esistenza, contro la propria determinazione, si manifesterebbe nello spazio e nel tempo. In base allo stato della cosmologia il cielo e l'inferno in quanto esistenti nello spazio sono semplici arcaismi. Questo relegherrebbe l'immortalità tra quella degli spiriti e le conferirebbe un aspetto spettrale e irreale che schernisce il suo concetto. Quella dogmatica cristiana per la quale il risveglio delle anime era inconcepibile senza la resurrezione della carne era metafisicamente più conseguente o, se si vuole, più illuminata della metafisica speculativa; allo stesso modo la speranza mira alla resurrezione dei corpi e si sa privata della cosa migliore con la spiritualizzazione di essa. Ma con ciò le pretese della speculazione metafisica crescono in modo intollerabile. La conoscenza inclina sensibilmente verso il lato della mortalità assoluta, che è per lei intollerabile e davanti alla quale essa diventa del tutto indifferente a se stessa. A ciò conduce l'idea di verità, la più alta tra quelle metafisiche. Chi crede in Dio non può quindi crederci. Quella possibilità che è denotata dal nome di Dio viene conservata dal non credente. Come un tempo il divieto delle immagini includeva l'invocazione di Dio, così esso anche in questa forma è diventato sospetto di superstizione. Esso si è acuito: anche solo pensare la speranza la dissacra e la sabota. A tal punto la storia affonda nella verità metafisica che invano rinnega la storia, progrediente demitologizzazione. Ma questa divora se stessa come gli dèi del mito, che preferivano divorare i loro figli. Poiché essa non lascia altro che il mero ente, si ribalta nel mito. Questo non è infatti altro che il chiuso contesto immanente di ciò che c'è. In questa contraddizione si è oggi ritirata la metafisica. Il pensiero, che cerca di eliminare questa contraddizione, è minacciato di non verità di qua e di là.

11. *L'apparire dell'Altro.*

La prova ontologica di Dio, nonostante la critica kantiana e per così dire riassorbendo al suo interno pure questa, è risorta nella dialettica hegeliana. Ma invano. Poiché Hegel, coerentemente, dissolve il non identico nella pura identità, il concetto si fa garante del non concettuale, la trascendenza viene catturata dall'immanenza dello spirito e viene tanto trasformata in totalità, quanto abolita. Perciò quanto più ciò che c'è di trascendente nel mondo e nello spirito si sgretola a causa dell'illuminismo, tanto più esso si nasconde, come se si concentrasse in un'estremità oltre tutte le mediazioni. Pertanto la teologia antistorica dell'assolutamente Diverso ha il suo *index* storico. La questione della metafisica culmina in quella, se questa cosa assai assottigliata, astratta e indeterminata sia la sua ultima e già perduta posizione di difesa, oppure se la metafisica sopravviva solo in ciò che è minuscolo e disadorno, se essa nella condizione di perfetta inappariscenza non riconduca alla ragione la ragione proterva, che svolge le sue mansioni senza riflettere e senza incontrare resistenza. La tesi del positivismo è che sia niente anche la metafisica rifugiata nel profano. Viene sacrificata anche l'idea di verità con cui il positivismo aveva avuto inizio. Averlo rilevato è il merito di Wittgenstein, per quanto d'altronde la sua ingiunzione di tacere ben si attaglia alla metafisica dogmatica, falsamente risorta, che non è più distinguibile dalla credenza estatica e inesprimibile nell'essere. Ciò che non sarebbe colpito da demitologizzazione, senza mettersi apologeticamente a disposizione, non sarebbe l'argomento, – la cui sfera è quella antinomica per eccellenza – bensì l'esperienza che il pensiero che non si decapita sfocia nella trascendenza sino ad arrivare all'idea di un assetto del mondo dal quale sarebbe eliminata non solo la sofferenza esistente, ma revocata anche quella irrevocabilmente trascorsa. La convergenza di tutti i pensieri nel concetto di qualcosa che sarebbe diverso dall'ente indicibile, il mondo, non coincide con il principio infinitesimale con cui Leibniz e Kant intendevano rendere commensurabile l'idea della trascendenza a una scienza il cui errore, lo scambiare il dominio della natura per l'essere in sé, motiva proprio l'esperienza correttiva di una convergenza. Il mondo è sia peggiore che migliore dell'inferno. Peggior, perché nemmeno il niente sarebbe quell'assoluto che appare conciliatorio finanche nel Nirvana di Schopenhauer. Il contesto immanente disperatamente chiuso nega persino il senso datogli dal filosofema indiano del mondo quale

sogno di un genio maligno. Schopenhauer sbaglia perché fa subito di quella legge che mantiene l'immanenza nel proprio bando quell'essenziale che è sbarrato dall'immanenza e che non potrebbe essere rappresentato se non come trascendente. Ma il mondo è anche migliore, perché la chiusura assoluta, attribuita da Schopenhauer al corso del mondo, è a sua volta presa a prestito dal sistema idealista, un mero principio d'identità, ingannevole come qualunque altro. Il turbato e offeso corso del mondo è, come in Kafka, incommensurabile anche al senso della sua pura insensatezza e cecità, non è costruibile rigorosamente dal principio di essa. Esso avversa il tentativo della coscienza disperata di porre la disperazione come assoluto. Il corso del mondo non è assolutamente chiuso, nemmeno è l'assoluta disperazione; lo è piuttosto la sua chiusura. Per quanto sia caduca in esso ogni traccia dell'Altro; per quanto ogni felicità sia sfigurata dalla sua revocabilità, l'ente viene però permeato in quelle fratture che smentiscono l'identità dalle promesse mai mantenute di quell'Altro. Ogni felicità è un frammento dell'intera felicità, che si nega agli uomini e che essi si negano. La convergenza, l'Altro umanamente promesso della storia, indica inflessibilmente ciò che l'ontologia illegittimamente antepone alla storia o esime da essa. Il concetto non è reale, come piacerebbe alla prova ontologica, ma non potrebbe essere pensato se non ci fosse nella cosa qualcosa che spinge verso di esso. Quel Kraus che, essendosi corazzato contro ogni tangibile affermazione di trascendenza, fantasticante senza fantasia, bramava di coglierla nella bramosia piuttosto che cancellarla, non era un liberale romantico con il gusto della metafora. Certo la metafisica non può risorgere – il concetto di resurrezione attiene alle creature, non alle creazioni ed è per le opere spirituali *index* della loro non verità – forse però sorge, se solo viene realizzato ciò che è pensato nel suo segno. L'arte ne anticipa qualcosa. L'opera di Nietzsche trabocca di invettive contro la metafisica. Ma nessuna formula la descrive più fedelmente di quella dello Zarathustra: è solo un folle, solo un poeta. L'artista pensante comprendeva l'arte impensata. Il pensiero che non capitola davanti al miseramente ontico viene annientato dai criteri di esso, la verità diventa non verità, la filosofia follia. Eppure essa non può congedarsi, se non si vuole che trionfi la stupidità nell'antiragione realizzata. *Aux sots je préfère les fous*. La follia è la verità nella forma con cui gli uomini ne vengono colpiti, finché in mezzo al non vero non desistono da essa. Anche nelle sue vette più

alte l'arte è apparenza; ma quest'apparenza, la sua irresistibilità, essa la riceve dal senza apparenza. Infischiosene del giudizio, essa dice, specie quella rimproverata di nichilismo, che non tutto è solo niente. Altrimenti ogni cosa sarebbe pallida, incolore, indifferente. Non c'è luce sugli uomini e le cose che non sia un riverbero della trascendenza. È incancellabile dalla resistenza al mondo funzionale dello scambio quella dell'occhio, che non vuole che i colori del mondo sbiadiscano. Nell'apparenza si promette il senza apparenza.

12. *L'autoriflessione della dialettica.*

Ci si può chiedere se la metafisica, in quanto sapere dell'assoluto, sia mai possibile senza la costruzione del sapere assoluto, senza quell'idealismo che dà il titolo all'ultimo capitolo della *Fenomenologia* hegeliana. Chi tratta dell'assoluto non dice necessariamente che l'organo pensante, che ne avrebbe il controllo, sarebbe proprio perciò l'assoluto stesso? D'altra parte la dialettica, trapassando in una metafisica che non sarebbe semplicemente uguale a lei, non violerebbe il suo concetto stretto di negatività? La dialettica, quintessenza del sapere negativo, non vorrebbe avere nient'altro accanto a sé; persino come negativa essa si porta ancora dietro da quella positiva, dal sistema la pretesa di esclusività. Secondo questo ragionamento essa dovrebbe negare la coscienza non dialettica come finita e fallibile. In tutte le sue figure storiche essa ha vietato che si fuoriesca da lei. Che lo voglia o no, avrebbe mediato concettualmente tra lo spirito incondizionato e quello finito; ciò ha reso saltuariamente la teologia sempre di nuovo sua nemica. Sebbene pensi l'assoluto, esso, in quanto da lei mediato, resta succube del pensiero condizionato. Come l'assoluto hegeliano è stato la secolarizzazione della divinità, così questa è stata però appunto secolarizzata; come totalità dello spirito quell'assoluto restò incatenato al suo modello umano finito. Ma se il pensiero, avendo l'integrale coscienza di questo, nel cercare a tentoni fuori di sé arriva a chiamare l'Altro, che pure viene pensato, l'assolutamente incommensurabile, allora non gli resta altro rifugio che nella tradizione dogmatica. Il pensiero è per tale concezione estraneo al suo contenuto, inconciliato, e si trova di nuovo condannato alla doppia verità che sarebbe incompatibile con l'idea del vero. La metafisica dipende dalla possibilità di uscire da questa aporia in

modo non surrettizio. Per questo è necessario che la dialettica, che è insieme l'impronta dell'universale contesto di accecamento e la sua critica, si rivolti in un ultimo movimento anche contro se stessa. La critica a ogni particolare che si pone come assoluto è quella all'ombra di assolutezza che cade su lei stessa, poiché anch'essa, contro la sua tendenza, deve restare nel *medium* del concetto. Essa dissolve la pretesa d'identità, mentre la onora con un esame. Perciò arriva solo fin dove giunge questa pretesa. Essa le imprime come un cerchio magico l'apparenza del sapere assoluto. È compito della sua autoriflessione cancellarla, giacché proprio in questo essa è quella negazione della negazione che non trapassa in posizione. La dialettica è l'autocoscienza dell'oggettivo contesto di accecamento, non già scampata a esso. Evaderne dall'interno è oggettivamente il suo fine. La forza per evadere le proviene dal contesto immanente; le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario, per rivoltargliela contro; non solo nell'individuale dialettico, ma infine nell'intero. Essa afferra con i mezzi della logica il carattere coercitivo di essa, sperando che ceda. Infatti quella coercizione è anche apparenza mitica, l'identità coatta. Tuttavia l'assoluto, quale balugina alla metafisica, sarebbe il non identico che comparirebbe solo dopo la dissoluzione della coazione d'identità. Senza la tesi d'identità la dialettica non è l'intero; ma allora non è neanche peccato mortale abbandonarla in un passo dialettico. È insito nella determinazione della dialettica negativa che essa non si acquieti in se stessa, come se fosse totale; questa è la sua figura di speranza. Kant ha annotato qualcosa di ciò nella dottrina della cosa in sé trascendente, che è al di là dei meccanismi identificanti. La critica dei suoi successori a quella dottrina è stringente, così come essi hanno rafforzato il bando, essendo regressivi come l'intera borghesia post-rivoluzionaria: essi hanno ipostatizzato la coercizione stessa come assoluta. Kant però a sua volta, determinando la cosa in sé come di natura intellegibile, ha sí concepito la trascendenza come non identica, ma l'ha considerata uguale al soggetto assoluto, piegandosi alla fine al principio d'identità. Il processo della conoscenza, che si avvicinerebbe asintoticamente alla cosa trascendente, in certo senso la spinge davanti a sé e l'allontana dalla coscienza. Le identificazioni dell'assoluto lo trasferiscono nell'uomo da cui proviene il principio d'identità; esse sono antropomorfismi, come talvolta ammettono e come l'illuminismo può loro sempre

rinfacciare con successo. Perciò l'assoluto, a cui lo spirito si avvicina, si volatilizza davanti a lui: il suo avvicinamento è un rispecchiamento. Tuttavia quella riuscita eliminazione di ogni antropomorfismo con cui il contesto di accecamento verrebbe eliminato finisce per coincidere verosimilmente con questo, l'assoluta identità. Rinnegare il mistero tramite identificazione, strappandogli sempre più lacerti, non lo risolve. Piuttosto il mistero smentisce, come per gioco, il dominio della natura con il *memento* dell'impotenza del suo potere. L'illuminismo non lascia alcun contenuto metafisico di verità, secondo una recente indicazione musicale del movimento, *presque rien*. Ciò che retrocede diventa sempre più piccolo, come l'ha esposto Goethe con la parabola della cassetta ne *La nuova Melusina* che nomina un estremo; e diviene sempre più inappariscnte; questo è il motivo critico-conoscitivo e di filosofia della storia del perché la metafisica si trasferisca nella micrologia. Questa è il luogo della metafisica come rifugio da quella totale. Nessun assoluto è esprimibile se non nei materiali e nelle categorie dell'immanenza, mentre invece non sono divinizzabili né questa nella sua condizionatezza, né la sua somma totale. In base al proprio concetto la metafisica non è possibile come una catena deduttiva di giudizi sull'ente. Altrettanto poco è pensabile secondo il modello di un assolutamente Diverso, che si prenderebbe terribilmente gioco del pensiero. Perciò essa sarebbe possibile solo come costellazione leggibile dell'ente. Da questo riceverebbe il materiale senza cui non ci sarebbe, ma anziché trasfigurare l'esistenza dei suoi elementi, li farebbe entrare in una configurazione in cui si riuniscono in scrittura. Per questo la metafisica deve saper desiderare. Che il desiderio sia un cattivo padre del pensiero è, da Senofane, una delle tesi generali dell'illuminismo europeo, ed essa è ancora valida senza attenuazioni di fronte ai tentativi ontologici di restaurazione. Ma il pensiero, anch'esso un comportamento, contiene al suo interno il bisogno, in primo luogo la necessità di sostentamento. Per bisogno si pensa, anche là dove si rigetta il *wishful thinking*. Il motore del bisogno è quello della fatica che il pensiero in quanto attività implica. Oggetto di critica non è quindi il bisogno nel pensiero, ma il loro rapporto. Tuttavia il bisogno nel pensiero vuole che si pensi. Esso esige di essere negato dal pensiero, di svanire nel pensiero, se deve soddisfarsi realmente, e in questa negazione esso sopravvive, rappresenta nella cellula più interna del pensiero ciò che gli è

eterogeneo. I piú piccoli tratti mondani sarebbero rilevanti per l'assoluto, infatti lo sguardo micrologico spezza la scorza di ciò che è irrimediabilmente individuato in base al concetto superiore sussumente e fa saltare la sua identità, l'inganno che esso sia soltanto un esemplare. Questo pensiero è solidale con la metafisica nell'attimo della sua caduta.

1 Cfr. H. REGIUS, *Dämmerung*, Zürich 1934, pp. 69 sg.

2 «Un teorema dialettico della ragion pura deve, dunque, avere in sé questo, che lo distingue da tutte le proposizioni sofistiche: che non concerna una questione arbitraria, che viene sollevata solo per un certo scopo voluto, ma sia una questione siffatta, che ogni ragione umana nel suo cammino vi si deve necessariamente imbattere; e in secondo luogo che cosí essa come la contraria porti seco non soltanto un'apparenza artificiosa, che, se uno l'esamini, scompare immediatamente, ma un'apparenza naturale e inevitabile, che, quand'anche uno non ne sia piú ingannato, pur sempre illude, sebbene non riesca piú a gabbare; e però può bensí esser resa innocua, ma non può giammai venire estirpata» (KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke* cit., pp. 290 sg. [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., vol. II, pp. 350 sg.]).

3 «Si suole... fare un gran caso dei limiti del pensiero, della ragione etc., affermando che il limite non si possa sorpassare. In una tale affermazione si è inconsapevoli di questo, che appunto in quanto qualcosa è determinato come limite, è già sorpassato. Infatti una determinatezza, un confine, è determinato come limite solo in opposizione contro il suo altro in generale, come contro il suo illimitato; l'altro di un limite è appunto l'oltre a questo limite» (HEGEL, *Wissenschaft der Logik* cit., vol. IV, p. 153 [trad. it. *Scienza della logica* cit., vol. I, pp. 133 sgg.]).

4 KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 313 [trad. it. *Critica della ragion pura* cit., vol. II, p. 373].

5 «Soltanto l'uomo porta con sé in concetti astratti la certezza della propria morte: tuttavia questa – ed è molto strano – può intimorirlo solo in momenti isolati, quando una circostanza la richiama alla fantasia. Contro l'imponente voce della natura la riflessione può ben poco. Anche in lui, come nell'animale che non pensa, agisce di

continuo quella certezza, che sorge dalla coscienza piú profonda di essere la natura, il mondo stesso, in virtù della quale il pensiero della morte certa e mai lontana non turba in modo rilevante alcun uomo, bensí ciascuno vive alla giornata, come se dovesse vivere eternamente; cosa che arriva al punto da potersi dire che nessuno ha una convinzione davvero viva della certezza della propria morte, perché altrimenti non potrebbe esserci una differenza tanto grande tra il suo stato d'animo e quello del malfattore condannato a morte; piuttosto l'uomo, pur riconoscendo quella certezza *in abstracto* e teoricamente, la mette da parte come altre verità teoriche, che però non sono applicabili alla prassi, senza accoglierla affatto nella sua coscienza vivente» (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, in *Werke* (ed. Frauenstädt), Lipsia 1888, vol. II, p. 332 [trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari 1979, vol. II, p. 374]).

Glossario

a cura di Pietro Lauro

Posto che quella di un glossario filosofico è un'esigenza assai avvertita da chi traduce, in specie quando ci si trova di fronte a una vera e propria terminologia filosofica ovvero a un linguaggio tecnico, per un qualcosa di essenzialmente non tecnico, la filosofia; premesso che un glossario non consente di essere applicato meccanicamente, senza per questo perdere la sua validità; considerato che in Adorno, a differenza che in Heidegger, non c'è quella ricerca esasperata delle etimologie linguistiche, che spesso sfocia nell'arbitrarietà pura e semplice; visto che altresì in Adorno si trova un uso assai frequente di *Fremdwörter* [1](#) , ovvero di forestierismi, cosa che semmai denota una esterofilia di fondo, che come tale si contrappone alla ricerca etimologica come atteggiamento spirituale di un ritorno a una presunta origine o radice – fatte tutte queste premesse, il presente glossario propone un certo numero di corrispondenze tra alcuni termini filosofici di radice germanica e il loro corrispettivo di derivazione latina. Su cosa si basa l'istituzione di queste corrispondenze? In alcuni casi il forestierismo è usato come sinonimo della parola germanica e si trova *infra*, nella stessa pagina o in quella successiva (es. *Abbau*, 361 / *Destruktion*, 361); in altri casi la parola tedesca è il calco di una parola straniera (es. *unterstellen/supponieren*); nei restanti casi la corrispondenza è semplicemente suggerita dalla semantica (es. *einspannen/unterjochen*). In ogni caso si torna ad avvertire che il glossario non è uno strumento che consenta un'applicazione meccanica. Questo non vuol dire che il glossario sia superfluo. Al contrario, disporre di un glossario filosofico, della conoscenza di ciò che i vocaboli di per sé significano, è in una prima fase della traduzione una guida sicura. Però questa conoscenza ha poi bisogno dell'interpretazione filosofica, che sola definisce il contesto entro cui i vocaboli si situano.

I numeri di pagina indicati nel *Glossario* sono quelli della seconda edizione tedesca della *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1977,

su cui è stata anche condotta la traduzione e che si trova nel vol. VI delle *Gesammelte Schriften* (GS).

Sono stati consultati i seguenti dizionari e glossari:

Jakob e Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 33 voll., München 1984.

Alexander Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin - New York 1999.

J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main 1989.

Franco Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, 1) *Nietzsche*, 2) *Il principio di ragione*, 3) *Segnavia*, pubblicati tutti da Adelphi, Milano 1995, 1991, 1987.

Per altri testi di Adorno in seguito citati si usano le seguenti sigle:

ME *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, GS, vol V., 1970.

JE *Jargon der Eigentlichkeit*, GS, vol. VI, 1973.

ÄT *Ästhetische Theorie*, GS, vol. VII, 1970.

Abbau/Destruktion distruzione.

Abdruck impronta. Il non identico non è conoscibile direttamente nel mondo oscurato, ma per lo più solo attraverso le sue vestigia, che possono essere una traccia *Spur* (180), una cicatrice *Wundmal*, un'eco *Echo* (181) ecc.

Abguß calco. Da non confondere con il precedente *Abdruck*, dal quale si distingue, perché è un concetto che appartiene alla *Reflexionsphilosophie*. Il calco è un concetto relativo, sta alla statua come il concavo al convesso.

abheben/konturieren stagliare, delineare. La moderna *Gestaltpsychologie* ha osservato che non è possibile percepire

qualcosa, dove non c'è contrasto tra il chiaro e lo scuro, che solo permette di delineare i contorni delle cose.

affizieren modificare, essere affetto. Kant dice che noi veniamo «affetti» dalle nostre sensazioni. Ogni sensazione è una modificazione dell'organo sensoriale.

andrehen rifilare, appioppare. Appartiene al registro del linguaggio parlato, dove esprime più che altro manipolazione. Così ad es. *angedrehte Erinnerung*, oppure *Entrüstung* (372) sono atti del ricordare o dell'indignarsi indotti a bella posta.

angleichen rendere omogeneo.

anmessen (sich) (87) adeguarsi o commisurarsi. *Unangemessenheit* (92) / *Inadäquanz* (156) inadeguatezza. *Angemessen* (371) / *adäquat* (89) adeguato. *Adäquanz* (151). L'adeguazione, per Adorno, ha una valenza negativa come adattamento alla supremazia del cattivo universale o, alternativamente, una utopica come l'ideale del concetto di adeguarsi alla cosa. Al fondo però l'adeguazione non è neanche un ideale (cfr. *Unwahrheit*). Il *desideratum* della filosofia è la coesistenza del diverso, che oggi, secondo A. Honneth, è anticipabile solo come formazione estetica dell'io².

Ansatz impostazione, impianto.

Anschauung/Intuition intuizione. Nell'idealismo di Schelling «l'intuizione intellettuale» costituisce, per Hegel, la romantica «pappa del cuore» di cui la filosofia non deve nutrirsi, perché necessita del duro lavoro del concetto.

anschmiegen (sich) (53) / *sich amalgamieren* amalgamarsi. Secondo Alfred Schmidt è uno dei termini più significativi della *Dialettica negativa*. Per il Grimm *schmiegen* è il latino *repere*, lo strisciare, che s'incontrerà più sotto in *sub-repere* come il corrispettivo di *erschleichen* (cfr.). Ora il linguaggio usa l'espressione, inequivocabilmente erotica, *anschmiegende Umarmung* (Grimm), che è l'amplesso. Allora dobbiamo chiederci come possa una metafora erotica racchiudere una questione centrale della non identità. La risposta è che nella congiunzione erotica gli individui stanno insieme come differenti, senza annullare la loro individualità. Di

contro le sintesi di tipo hegeliano formano delle qualità più alte rispetto ai soggetti sintetizzati. Questi vengono fusi in essa, cioè annientati, anche se danno vita a qualcosa che per un altro verso è più alto. Cfr. *Konkretion*.

Anweisung prescrizione, istruzione, assegnazione.

Aufbereitung trattamento, elaborazione di materiali.

aufgehen in + D/*absorbieren* essere assorbito o esaurirsi; altrimenti, senza preposizione, schiudersi (133). H. Schweppenhäuser osserva tuttavia che *an einer Sache aufgehen* è come dire *an einer Sache erscheinen* («Frankfurter Adorno Blätter», München 1992, n. 2, p. 119), quindi anche apparire (89).

aufheben eliminare, oppure, in senso hegeliano, togliere, che è un eliminare che però conserva anche ciò che di buono vi era in quel che è stato eliminato.

Aufklärung illuminismo, che però in Adorno non è da intendere nel senso di una categoria storica del pensiero francese, ma nel senso lato di «rischiaramento» o di *lumen naturale* contro le tenebre della superstizione. Cfr. *fortschreitend* alla voce *schreiten*.

aufspeichern/akkumulieren accumulare.

Aufweis esibizione o indicazione. In Husserl si trova l'espressione *der phänomenologische Aufweis der Erkenntnis* ovvero l'esibizione fenomenologica degli atti conoscitivi, che è il compito del fenomenologo.

Augenblick attimo. *Jetzt* l'ora, il presente istante.

ausdrücken esprimere. *Ausdrucksmoment* (71) il momento espressivo a cui fa da contrappunto il *Wahrheitsgehalt* (147), il contenuto di verità.

Auskunft rimedio.

Aussage messaggio. Nel «gergo dell'autenticità» la parola ha un significato ben diverso da quello di «asserzione», con cui invece la si può tradurre in un contesto di logica. Ad es. si dice che l'artista ha

dato con la sua opera un certo «messaggio», non un'asserzione.

austragen dirimere, decidere un'alternativa. Al contrario *schlichten* (89) oppure *glätten* vengono usati per indicare che l'alternativa è stata «appianata» o nascosta prima ancora di essere formulata. Ora si esce da una falsa conciliazione attraverso una decisione, ora invece una previa decisione può impedire l'articolazione della differenza e appianare una tensione che potrebbe piuttosto essere produttiva.

Bann bando o potere magico. In questo vocabolo si trova sul piano sociale l'idea di escludere o emarginare qualcuno dall'esercizio della cittadinanza. Sul piano filosofico il bando esprime l'esclusione del particolare dall'ambito del concetto. -e *Gebannten* (341) coloro che stanno sotto il bando. *Bann-fluch* (106) anatema; *Bann-kreis* (188) circolo magico; *Verbannung* (92) messa al bando.

beanspruchen/vindizieren rivendicare. *Bestehen auf /reklamieren*.

befassen/subsumieren sussumere. Riferito all'attività del concetto (25), indica l'abbraccio mortale di un particolare sotto un universale. *Subsumtion* (155) è un termine kantiano, cfr. Kant, *Critica*, B 176.

Begriffsbildung costruito o formazione concettuale, cfr. *Denkgebilde*. *Allgemeinbegrifflich* (123) universalmente astratto. *Allbegrifflichkeit* (162) astrazione universale.

berichtigend/korrektiv correttivo.

beschwichtigen placare, quietare. Viene riferito alla funzione dello spirito, che è un *Quietiv* (372), mentre *sich stillen* (140) è l'appagamento degli impulsi primari.

Besinnung/Reflexion riflessione. *Rück-besinnung* è la metariflessione degli idealisti.

Besondere (-s)/Partikulare (-s) il particolare o singolare. Nell'epoca dell'assolutizzazione dei mezzi rispetto ai fini, il particolare si è fatto assoluto, tanto che si parla dell'autoconservazione come di un vero e proprio «abbaglio». Il contesto d'accecamento o d'abbaglio,

che tanto clamore ha suscitato nel passato, è da comprendere a partire da qui.

Besonderung/Partikularisierung particolarizzazione.

Bestehende (-s) il sussistente. A differenza dell'esistente, che è termine neutro, il sussistente ha una valenza negativa in quanto indica ciò che esiste senza più alcuna giustificazione razionale.

Betrachtung/Kontemplation contemplazione, considerazione. Ad es. *das bewundernde Betrachten des Seienden* traduce la contemplazione meravigliata dell'ente di Aristotele.

Betrieb/Industrie industria. *Wissenschaftsbetrieb* (82) impresa scientifica; *Kulturindustrie* (128) industria culturale, che rappresenta una evoluzione di *Massenkultur* cultura di massa.

bezeichnen denotare. Tra i verbi con funzione denotativa si trovano tra gli altri *nennen* (89) nominare, *benennen* (61) denominare, *bedeuten* (159) significare, *einstehen* (151) stare per, *vertreten* (40) supplire. Per i verbi con funzione di segnale cfr. *verweisen*.

Bild immagine. *Ab-bild* (205)/*Reflex* (393) riflesso, *Eben-bild* (222) copia, *Gegen-bild* (222) / *Revers-bild* (143) controfigura, *Rätsel-bild* (385) figura enigmatica, *Trugbild* (241) illusione sensoriale, *Ur-bild* (368) archetipo, *Wunsch-bild* (367) proiezione di desiderio. *Sich an-bilden* (142) raffigurare, ritrarre; *nach-bilden* (232) / *reproduzieren* (206) riprodurre. *Bild-charakter* (205) è il carattere riproduttivo della coscienza, in cui Adorno scorge un deficit gnoseologico del materialismo.

Bildung/Formation formazione.

Borniertheit /Idiotie idiozia. Nel senso aristotelico di *idion*, di colui che è rinchiuso nel proprio io, nella propria specializzazione, che è *Fachmensch*, mero esperto.

Brauch/Usus consuetudine.

bringen (auf etwas) ridurre a. *Nach außen-* esternare.

bringen (zu sich) (161), anche nella variante *zu sich kommen* (106)

tornare in sé. Appartiene al registro hegeliano secondo il modello teleologico, per cui la progressione dialettica è un ritorno nel fondamento, che nella serie temporale è l'ultimo, ma in quella logica è il primo. Cfr. *Aufhebung*, *Entäußerung*.

Bündigkeit/Stringenz stringenza, rigore.

dämmern albeggiare, baluginare. Appartiene al registro heideggeriano.

Denken/Philosophie pensiero. È la facoltà o dottrina (*Lehre*) del pensiero, mentre *Gedanke* è il singolo atto mentale rivolto a un oggetto. *Denkgebilde* costruito filosofico (92). *Denkgewohnheit* abitudine mentale (158). *Denknotwendig* mentalmente necessario (139). Altri composti con *denk*: *denkpraktisch* (156), *denkmöglich* ecc.

desultorisch/intermittierend saltuario.

Determination condizionamento, determinazione.

deuten/indizieren accennare. *Ein-deutig* univoco; *Mehr-deutigkeit* (131) polivocità, *Viel-deutigkeit* (263) polisemia.

Doppelcharakter/Ambivalenz ambivalenza.

Doppelschlächtigkeit doppiezza.

Drang/Impuls impulso. Cfr. però anche *Regung*.

drängen/urgieren fare pressione.

Dreingabe aggiunta, dono, ad es. quello di un pianista, quando concede il bis. *Dreingeben* (386) donare.

durch etwas hindurch passare attraverso, sottointeso è il verbo *gehen*.

durchlaufend o *durchgängig* lineare, continuo.

durchschauen scorgere, intravedere (190). Di regola è equivalente a «capire», però lo scorgere o l'intravedere è un capire che non riesce a rimuovere completamente gli ostacoli alla comprensione, perché l'oscuramento è un elemento della nostra condizione. Cfr.

Verneinung.

durchschlagen sfondare, emergere.

Durchsichtigkeit trasparenza, è un termine kierkegaardiano che si riferisce alla coscienza.

einflößen istillare, infondere.

Eingedenken rimemorazione. In Benjamin si dice che *das Eingedenken* fa d'ogni secondo «il piccolo portone attraverso cui il messia può entrare, per risvegliare i morti»³.

einhauchen insufflare.

Einheitsdenken pensiero o principio unico. Se ne parla o in riferimento al concetto hegeliano di spirito come punto d'indifferenza della statica e della dinamica all'interno del sistema (36), oppure guardando al programma del positivismo del circolo di Vienna di istituire un principio unificante per tutto il sapere scientifico (380), e ancora come quel pensiero che esclude tutto ciò che non si piega al primato del principio logico della non contraddizione (17). A volte vi si riconosce il principio dell'illuminismo stesso (160). Cfr. *identitätsphilosophisch* o *verweilen*.

Einheitsmoment, *-prinzip* momento, principio d'unità o unico.

Einrichtung/Instauration instaurazione, organizzazione.

Einsicht visione, concezione. *Einsicht* è nello Husserl delle *Ideen* praticamente sinonimo di *Evidenz* ⁴. Un giudizio per Husserl è *einsichtig* o *vernünftig*, quando è compiuto davanti alle cose giudicate, in caso contrario il giudizio è solo presunto, *vermeint*. *Einsichtigkeit* (43) evidenza.

einspannen/unterjochen aggiogare. *Unterjochung* (151).

Einspruch/Protest protesta. È un termine kierkegaardiano di natura giuridica, distinto da *Einwand* obiezione (234).

einverleiben incorporare, che è distinto da *verkörpern* (64) incarnare. *Inkarnation* (338).

Einverständnis/consensus accordo, intesa, consenso. Comunque il consenso è qui la complicità degli uomini con il cattivo universale, che li lega ai loro interessi immediati e li allontana dalla possibilità.

Einwirkung/Influxus influsso.

Einzelne (-s)/-s Individuelle l'individuale. *-r Einzelne* (130) il singolo o l'individuo. *Das je einzelne Individuum* (46) l'individuo rispettivamente singolo.

Entäußerung alienazione. Ha un significato positivo come momento necessario, sia pur doloroso, di perdita del proprio sé per aprirsi all'esperienza dell'altro. Essa è stata definita anche una «piccola morte», affinché rinasca l'uomo nuovo. Cfr. *Versenkung*.

Entfremdung estraniamento. Ha un significato negativo in quanto è una forma d'alienazione, che non prevede il ritorno a sé. È quindi un restare nella dipendenza da un esteriore come possono essere il vizio, il crimine ecc. *Das dinghaft Entfremdete* (97) l'estraniato cosale.

entheben/dispensieren dispensare.

entlassen emanare. *Emanation* (356).

ent-lasten esonerare, scaricare. *Be-lasten* dare peso.

Entmenschlichung disumanizzazione.

Entrückung/Ekstase estasi. *Entrückt* rapito, sottratto.

entsprechen/korrespondieren corrispondere.

erfahren percepire, esperire. È un'alternativa a *vernehmen*.

Erfahrung, geistige esperienza spirituale. È uno degli ossimori preferiti da Adorno, che respinge invece come sublimazioni «l'intuizione intellettuale» di Schelling, oppure «l'esperienza trascendentale» di Husserl. La filosofia è *geistige Erfahrung*, che però per Adorno resta un *desideratum*. *Realiter* domina l'identità del principio di scambio (*Tauschprinzip*), che riduce valori d'uso a valori di scambio; la sua forma spirituale di riflessione è il concetto

universale (*Allgemeinbegriff*), che omologa il particolare. Cfr. *Unheil*.

Erhabene(-s) il sublime.

Erkenntniskritik critica della conoscenza. È un termine che va distinto da *Erkenntnistheorie*. Adorno non ha una gnoseologia, intesa come una teoria positiva della conoscenza soggettiva a partire da un qualche fondamento trascendentale, magari intersoggettivo, come la comunità di comunicazione. C'è invece in lui una critica della conoscenza nel senso dei limiti dei poli tradizionali della conoscenza, del soggetto e dell'oggetto. Cfr. *Vorrang*.

Erschleichung/Subreption raggiro, frode, spaccio. La «surrezione» è per lo più l'appropriazione indebita di qualità ontiche attribuite all'idea o all'essere. Da *subrepere* strisciare sotto. *Erschlichen* (30) surrettizio o strisciante.

erst prima, innanzitutto, solo. In un'argomentazione, dove ne va della fondazione di qualcosa, sempre «prima».

Erwägung/Meditation meditazione.

fällig caduco o imminente. *Auf-fällig* (154) appariscente, vistoso; *sinn-fällig* (16) palese, *hin-fällig* (194) venuto a cadere, transitorio.

Festigkeit /Konstanz (ME, 26) costanza. *Fest* (48) / *konstant* (141) costante o stabile. È tradizionalmente il predicato della sostanza, il permanere, *das Bleibende*, di contro alla mutevolezza degli accidenti. Proprio l'opposto del caduco e dell'effimero. *Das Handfeste* (115) il tangibile, l'afferrabile. *Befestigen* (314) / *etablieren* (71) stabilizzare, consolidare, stabilire.

Frage domanda o problema. *Rückfrage* (143) riesame. *Vorfrage* (78) questione preliminare, *Fragestellung* (74) interrogazione.

Funktionszusammenhang contesto funzionale (104).

Gang il cammino; *Fort-gang* la progressione.

Ganze(-s)/Totalität l'intero.

Gediegenheit/Solidität solidità, robustezza.

Gefüge/System compagine. Da *fügen*, che in senso etimologico significa fissare, dalla radice indogermanica **pak-*. La parola italiana proviene dal latino *cum* + *pangere* conficcare, connettere. Dà il senso di ciò che si tiene assieme e questo è nel linguaggio dell'idealismo, aborrito dalla fenomenologia husserliana, il «sistema». C'è però una differenza rispetto al sistema: questo è rigidamente deduttivo a partire da un principio. L'universale concreto di Adorno o la compagine heideggeriana sono interi, le cui parti si tengono tra loro come i fili di una corda o i rami di un intreccio, senza fondamento. È attestato anche il composto *Denkgefüge* compagine filosofica (95).

Gegenpol contro polo o antipolo.

Gegenteil/Widerpart la controparte, il contrario.

Geist spirito. Esso viene presentato ora come la somma delle astrazioni, e quindi come l'incondizionatamente negativo, ora come ciò che porta il ricordo della soggettività individuale e che quindi frena l'assolutizzazione del soggetto.

Geistfeindschaft antispiritualità. Essa risale al principio del valore nell'economia.

auf etwas gehen, zielen mirare a qualcosa. È un termine husserliano che indica la direzione dell'intenzionalità della coscienza.

Gerechtigkeit equità. È un termine che recentemente, ma non senza qualche difficoltà, ha fatto con successo concorrenza a *Recht* giustizia o diritto. L'equità è una giustizia non riparatrice o vendicativa.

Gerüst/Struktur struttura.

Geschlossenheit compiutezza o chiusura; *ab-geschlossen* (108) definito, concluso. *Verschlossenheit* (164) isolamento. Cfr. *kaum*.

Gestaltung/Konfiguration configurazione.

gleichmachen omologare. Adorno evita l'uso di *gleichschalten* che appartiene al registro nazionalsocialista.

gleichsetzen considerare uguale, mettere sullo stesso piano, paragonare.

grundieren/tingieren colorare.

Grundschicht/Substrat sostrato.

Grundstruktur/ Substruktion sottostruttura. Dal latino *substructio*.

Halt arresto, sostegno; *Ge-halt* tenuto assieme, contenuto; *In-halt* tenuto dentro, contenuto.

handgreiflich, handfest tangibile.

herrschaftlich/despotisch dispotico. Nella *Dialektik der Aufklärung* «*Herrschaft*» è il dominio. *Selbstherrlich* (178) signorile, protervo. *Herrschafts-* o *Machtbereich* territorio.

hervorbringen/kreieren creare. Appartiene al registro hegeliano, dove indica la produzione idealistica del soggetto. Verbi di significato affine sono *erzeugen* (170) / *produzieren* (253) produrre; *schaffen* e *schöpfen* (62).

hinausführen fuoriuscire.

hinausgehen oltrepassare. Di *überwinden* Adorno sottolinea l'appartenenza al gergo militare, dove significa qualcosa come «soverchiare» (86) il nemico.

hinein-ragen protendersi verso, *ent-* o *hinaus-ragen* (181) sporgere da.

Hinfälligkeit transitorietà. La traduzione più letterale «caducità» rende il significato di *Vergänglichkeit*.

Hingabe dedizione.

hinnehmen accettare, accogliere.

Hinterwelt retromondo o mondo nascosto della metafisica. Gli *Hinterwäldler* sono gli abitanti dietro il bosco, i retri. Sono vocaboli della polemica antimetafisica nietzscheana.

Hinzutretende(-s) l'aggiuntivo. Esprime la qualità morale per eccellenza, così chiamata perché secondo le scuole neokantiane il momento valutativo è posteriore a quello semplicemente descrittivo. In Adorno assume una coloratura materialistica, infatti per lui la qualità morale nasce dallo strato somatico, è quel montare in collera per l'ingiustizia, che solo astrattamente può essere separato dalla sua presa visione.

hörig servile, ligio. *Der Hörige* in tedesco è colui che ascolta, da *hören*, e questi è il servo. Lo heideggeriano ascolto dell'essere viene così linguisticamente reinterpretato in un'asservimento all'essere *Seins-* (76) o *Natur-hörigkeit* (221).

identitätsphilosophisch filosofico identico. La filosofia dell'identità è quella che da sempre ha posto l'equazione «ente uguale concetto», escludendo sin dall'inizio il non identico. A essa Adorno contrappone il materialismo, in quanto filosofia della non identità, ma solo in funzione critica, non immediatamente positiva. In caso contrario ricadrebbe pure il materialismo nella filosofia soggettiva dell'identità. Cfr. *Vorrang*.

Immanenzzusammenhang contesto immanente.

Immergleiche(-s) il sempreuguale, *Immergleichheit* (346). È la permanenza del mito all'interno di una società razionale secondo i mezzi, ma non secondo lo scopo. In quanto negazione del movimento porta al concetto paradossale di una storia ritornata natura (*Naturgeschichte*), mitica, e viceversa di una natura che si scopre storica. La storicità della natura, l'effimero, il caduco è tutto ciò che da un punto di vista filosofico si può contrapporre legittimamente all'eternità del mito o del potere. Come tutte le cose anche il potere passerà. Cfr. *Naturgeschichte*, *je*.

Inbegriff/Quintessenz quintessenza; *Summe* (308) somma, apice, insieme, acme.

Indifferenzbegriff concetto d'indifferenza. *Indifferenzpunkt* punto d'indifferenza (145 n). È praticamente il rovescio della concrezione. Se in essa i momenti stanno insieme come differenti, nel concetto d'indifferenza il particolare da esso sussunto viene invece elevato e annientato al tempo stesso. Adorno è postmoderno nella misura in

cui gli riesce di rovesciare la critica di Hegel contro Schelling, quella della notte in cui tutte le vacche sono nere, contro lo stesso Hegel. Tuttavia egli mantiene il concetto di conciliazione, pensandola però più come una liberazione reale del particolare. Nell'arte come opera d'arte o nella filosofia come universale concreto la differenza si è già liberata, più difficile è invece nel rapporto tra i sessi, tra le culture. Come sinonimi egli usa *Einstand* (ÄT, 52) parità, *Remis* (230) parità, *Brückenbegriff* (332) concetto ponte, *Zwitter* (ME, 119) ibrido. Cfr. *Konkretion*, *anschmiegen*.

Ineinander/Interdependenz l'interdipendenza.

innewohnen/inhärent sein essere inerente.

in sich interno. A differenza di *an sich*, che in Kant sta per l'oggettività della «cosa in sé», che Hegel magistralmente reinterpreta come una vuota determinazione mentale, quindi immediata, indeterminata, solo soggettiva, *in sich* sta per la qualità interna (38) o intrinseca (94) di una cosa.

Jäh/ephemer effimero, repentino.

Je come abbreviazione di *jemals* mai o giammai. *Von* (97) o *seit je*, abbreviazione di *von jeher*, vuol dire «da sempre». Sono locuzioni che esprimono l'eternità trascorsa del mito, la sua permanenza nella storia umana. I verbi che esprimono la persistenza del mito sono tra gli altri: *fortwähren* (281) / *perennieren* (43) permanere; *fortbestehen* (318) persistere; *fortwesen* (349) perdurare, *verlängern* (58) / *prolongieren* (15) prolungare, *fortsetzen* (181) proseguire. *Je* negli altri casi rispettivamente o di volta in volta, come *jeweils* (48).

kaum a pena, a stento. È un modo raffinato di esprimere la negazione. Infatti ciò che è stato realizzato a stento, in realtà non è stato realizzato. Il *kaum* indica quel minimo che, in base alla pretesa di totalità del pensiero da Parmenide in poi, è sufficiente a far crollare l'intera costruzione.

Kleinste (-s)/-s Minimale il minuscolo.

Konkretion concrezione. Mentre *anschmiegen* è una metafora erotica della non identità, *Konkretion*, è una metafora geologica. In geologia

sono note quelle rocce che hanno venature di minerali differenti. Nel Grimm alla voce *durchsetzen* (396) si legge: «nell'industria mineraria una roccia si dice *durchsetzt*, mischia, quando un altro minerale l'attraversa o si mescola». La concrezione è dunque un'immagine della «coesistenza del diverso», che non è una mera somma di parti, perché i diversi tipi di minerale stanno insieme, ma neanche la loro sintesi, perché in questo loro stare insieme le singole componenti non creano una nuova qualità (cfr.

Indifferenzbegriff). Dalla botanica proviene invece il termine *verwachsen* (85) concrescere, crescere assieme, che è un unire parti in origine separate, per accrescimento. Un termine che Adorno non usa, ma che esprime la stessa cosa, è in sociologia la cosiddetta «acculturazione». Da tutti i diversi tipi di concrezione, geologica, botanica, sociologica ecc., quella filosofica si distingue, perché non è niente di reale, ma esprime solo una possibilità (cfr. *wäre*).

Konsequenz deduzione, coerenza. *Konsequenzlogik* logica deduttiva.

Lauf il corso; *Ver-lauf* il decorso.

liegen trovarsi, essere riposto.

lösen sciogliere; *Ab-lösung* distacco (98); *auf-lösen* dissolvere (170); *ein-lösen* (251) riscattare; *Los-lösung/Disjunktion* (326) disgiunzione.

Lossage (44)/*Dissoziation* (339) dissociazione. *Lossagen* (81) dissociare.

Macht potere. *Vor-macht* (18)/*Suprematie* (200) supremazia; *Übermacht* (19) / *Präponderanz* (297) preponderanza.

mahnen richiamare, ravvisare, ammonire.

Mangel privazione, difetto.

Medium (-s)/-s Mittlere il medio. Non ha il significato di mezzo o di strumento con il quale spesso lo si confonde. Nell'antica teoria celeste il medio della luce è l'etere. Per gli animali può essere l'aria o l'acqua; per la comunicazione pubblica i cosiddetti *media*, per il non identico è il concetto.

meinen opinare, intendere; *vermeinen* presumere.

Merkmaleinheit unità di riconoscimento.

Mißverhältnis/Disproportion sproporzione.

nachahmen/imitieren imitare.

Nachdruck/Emphase enfasi.

Naturgeschichte storia naturale. Già in Schelling si parla di storia naturale, la cui caratteristica, a differenza dello spirito universale di hegeliana memoria, è quella di restare inconsapevole. Ma la prospettiva è completamente diversa. Per gli idealisti si tratta della scoperta, che anche la natura è storia, mentre Adorno riscopre, sulla scorta delle esperienze storiche del secolo XX, che la storia è purtroppo rimasta natura. Vero è che anche la natura ha una storicità interna, ma questa non è il progresso, piuttosto la decadenza, la caducità. Quest'ultima pone un freno all'assolutizzazione della *Naturgeschichte* in quanto storia ripiombata nel mito. Cfr. *wälzen*.

Naturwüchsigkeit cattiva naturalità, spontaneismo.

Naturzusammenhang contesto naturale.

nur mehr solo più. È presente anche nelle varianti *nur noch* (56), *bloß noch* (263), *einzig noch* (245).

Oberbegriff concetto superiore o superconcetto. La caratteristica del concetto superiore è che in esso scompare la differenza dai concetti che esso sussume. Questo vale tanto al livello più basso della materia sensibile, quanto ai livelli intermedi dei rapporti dei concetti tra loro, sino a quelli più alti. Cfr. *Seiendes*.

Oberton sopratono.

ominös inquietante. Il latino *omen* vuol dire segno premonitore. «*Nomen est omen*» dicevano gli antichi.

prägen plasmare, modellare. Verbi affini *modeln* (181), *münzen*, *formen*.

Problemstellung/Problematik problematica.

Regung pulsione o impulso. *Sich regen* (69) agitarsi. Secondo Schelling la pulsione è la caratteristica del vivente.

rein mero, puro. Il puro è l'astratto e l'astratto è il rigettato (373).

richten giustiziare.

rinnen coagulare. *Ent-rinnen* (398) scampare, sfuggire; secondo il Kluge significa letteralmente de-rivare (uscire dal rivo, straripare).

rollen rotolare; *hinweg-rollen* (174) rotola via ad es. sui binari; *über-rollen* (335) travolgere. Cfr. *wälzen*.

Rückbildung/Regression regressione.

Rückgriff regresso, *zurückgreifen* (113) / *regredieren* (285) regredire.

Rücksicht riguardo (142).

Rückstand/Residuum residuo, relitto.

Sachgehalt contenuto reale.

Sachhaltige(-s)/Material il materiale.

Sachlichkeit oggettività. È quell'oggettività senza soggetto, potremmo dire neorealistica, di cui si sono fatti portavoce all'inizio del secolo il positivismo, la fenomenologia, lo strutturalismo ecc. in contrasto con l'oggettività intesa hegelianamente come ritorno a sé dall'alienazione. Cfr. *unterstellen* chi suppone qualcosa, magari il soggetto, non sarebbe *sachlich*, obiettivo, imparziale. A noi questo sembra una visione dimidiata della realtà, per quanto la critica al soggetto possa avere le sue ragioni.

Sachverhalt rapporto di cose. Bisogna mettere l'accento sul *-verhalt*, il rapporto. *Sachlage* non è attestato.

schäbig disadorno, scabro.

Schein apparenza o illusione. *Scheinhaft* (175) illusorio.

Scheinhaftigkeit (118) illusorietà. *Unscheinbar* (399) è come *unauffällig* (385) l'inapparente, il non appariscente, scabro. Qui

siamo nel cuore della metafisica di Benjamin, per cui la caratteristica della verità è di non apparire, di nascondersi. *Unscheinbarkeit* (394) è l'inapparenza, o *das Scheinlose* (396) il senza apparenza, che coincide con la verità. Altro è invece la sua apparizione, *Erscheinung* (320)/*Apparition*, o il suo aspetto *Anschein* (144), *Aussehen* (192). Nel mondo oscurato la verità può apparire solo indirettamente, per via della negazione. *Wiederscheinen* è il riverberare (396). Ma *durchscheinen* (178) è trasparire.

schillern/changieren cangiare, oscillare.

schlechthin/absolut assoluto. Indica che una certa proprietà è usata in senso assoluto. Si può anche tradurre con *incondizionato*, *tout court*. *Das schlechthin Seiende* è l'ente assoluto, un vuoto essere che Hegel faceva passare nel nulla. Da non confondere con *überhaupt* (139) in generale, semmai.

schreiten marciare, *hinwegschreiten* (147) passare innanzi; *fortschreiten* avanzare. *Fort-schreitend* (266) / *progressiv* (47) progressivo o avanzante. Il corso della storia può essere «progressivo» come affermazione dell'uguaglianza, può invece «avanzare» minacciosamente, quando travolge chi non tiene il passo.

Schulphilosophie filosofia normale, di scuola; *schulisch* direttivo (JE, 471).

schweben/tremulieren (125) tremolare o variare; *Schwebezustand* (83) il tremolo. *Vor-schweben* (21) balenare; *freischwebend* (44) liberamente fluttuante. Comunque il significato di *schweben* oscilla, secondo il Kluge, tra ondeggiare, muovere, rotolare. In Adorno è un verbo per l'aura, per l'indefinito, che pure è qualcosa. Un altro nome per il vago -s *Entgleitende* (116) il glissante. Ha una qualche affinità anche con *schweifen* (76)/*vagieren* (124).

Schwindel impostura, ma anche vertigini (42). *Trug* e *Betrug* sono l'inganno, da non confondere con *Täuschung* l'illusione. *Trügend* (124) ingannevole.

Sehnsucht brama, struggimento, nostalgia; *sehnsüchtig* (174) bramoso.

Seiende (-s) l'ente o l'essente. Per Adorno la distinzione heideggeriana tra l'ente, che sarebbe definito dal suo concetto, e l'esistenza, che ricadrebbe al di fuori di esso, non è valida. Anche l'esistenza è definita dal suo concetto. Permane invece l'opposizione di entrambi, in quanto espressione di un non concettuale, all'essere. A sua volta l'essere non è, per Adorno, quel terzo che si apre nello spazio tra concetto ed ente, come vorrebbe Heidegger. L'essere è concetto, contiene astrazione ed ha come tale le operazioni astraenti del soggetto come suo presupposto.

sein essere. È nota la distinzione tra l'uso esistenziale e l'uso assoluto del verbo essere. Meno noto è tuttavia che tra questi due usi non vi è alcuna corrispondenza nel passaggio dalla lingua tedesca a quella italiana e viceversa. In una traduzione filosofica questa differenza minima è di capitale importanza, altrimenti si finisce inavvertitamente per dare una falsa enfasi ontologica alla mera esistenza. *Das, was ist* (391) è reso da «ciò che c'è», l'esistente, anche se in questo caso il tedesco non esprime il *ci*, il *da*.

Selbstheit/Egoität l'egoità, il Sé.

sprengen fare saltare, esplodere. *Ab-sprengen* (130) divellere, *ver-sprengen* (362) disseminare, *ein-sprengen* (232) cospargere.

Statthalter luogotenente.

Stellenwert/Funktion funzione.

stets noch è un'inversione di «*noch stets*», ancor sempre. Una delle idiosincrasie linguistiche di Adorno. Ma ce ne sono tante altre, come ad es. la posposizione del riflessivo *sich* nell'ambito della proposizione.

tasten cercare a tentoni.

Tatbestand fattispecie.

Tathandlung atto libero. Il termine sarebbe costruito da Fichte in analogia a *Tat-sache*, un calco di *matter of fact*, materia di fatto.

Triftigkeit/Präzision precisione.

Übereinstimmung/Konkordanz concordanza.

überführen smascherare, convincere.

Überschuß/surplus eccedenza, prominenza, sporgenza.

Umfang estensione. La *Umfangslogik* è la logica estensionale.

umschlagen capovolgere, rovesciare. Come sinonimi si trovano *umkehren* (178), *sich verkehren* (101), *umwenden* (169), *sich überschlagen* (86).

Ungereimtheit stonatura.

Unheil la rovina, il male. È la tendenza storica negativa, che pone l'autoconservazione, il profitto economico al di sopra dei reali bisogni dell'uomo. Gli altri nomi del male *das Böse* (354) il male, *das Entsetzen* (217) il terrore, *der Greuel* (249), *das Grauen* (364) l'orrore, è inteso per lo più quello nazionalsocialista, l'olocausto; *das Schicksal* (73) il destino, *der Schrecken* (248) il terrore, *das Übel* (307) la disgrazia, *Verhängnis* (125) la sventura.

Unmittelbarkeit immediatezza; esprime un positivo, ad es. quella che si riproduce ad ogni stadio dialettico su un piano più alto; *Unvermitteltheit* (79) la non mediatezza. *Die unvermittelte Unmittelbarkeit* (48) l'immediatezza non mediata.

Unstimmigkeit dissonanza.

Unterscheidung/Differenziertheit differenziazione.

unterschieben sottendere. Con lo stesso senso si trova anche *unterlegen* (375).

Unterschied/Differenz differenza. È interessante l'etimologia di «differenza» dal latino *differre*, che a sua volta è il calco del greco *diapherein*. La differenza è letteralmente «ciò che porta oltre». Così ad es. l'adiaforo, l'opaco, è ciò che non permette alla luce di passare.

unterstellen/supponieren supporre. Secondo il Kluge è il calco del francese *supposer*, dal latino *supponere*. Alla voce *Hypothese*, sempre

nel Kluge, *unterstellen* è dato anche come la traduzione dal greco *upotithenai*, ipotizzare. Ciò non sorprende in quanto l'ipotizzare è un supporre, un riportare qualcosa a qualcos'altro, che poi è lo spiegare. Ma non è questo il senso in cui Adorno usa la parola. Egli la usa nel senso di una proiezione soggettiva, che distorce la cosa. *Unterstellung/Supposition* (152); *präsupponieren* (162).

Unwahrheit non verità. Il non vero, a differenza del falso, ha la caratteristica di intrattenere una relazione con la verità, mentre la nega. Ciò risale al concetto di negazione determinata nella *Fenomenologia* hegeliana. Per essa infatti non è la positività, ma il non essere relativo di ogni figura quella forza che spinge a superare le posizioni raggiunte. In termini adorniani, se il mondo è il falso, solo il non vero (per questo mondo) parla per la verità. Si veda anche la metafora del naufragio come via di salvezza nella letteratura utopistica a partire da Bacone. Cfr. *kaum*.

Unzulänglichkeit/Insuffizienz imperfezione. *Unzureichend* non è attestato. *Zulänglichkeit* (161 n).

veranstalten/installieren installare. Tanto l'Essere quanto l'Io costitutivo della conoscenza sono per Adorno delle istituzioni umane ovvero non hanno niente di sostanziale. Sono stati messi su dall'istituzione metodica dell'astrazione. D'altra parte le istituzioni sono diventate per l'uomo la sua seconda natura, da cui per adesso è impossibile uscire. Cfr. *Verdinglichung*.

Veranstaltung installazione, dispositivo, provvedimento, messa in scena.

Verbindlichkeit obbligatorietà. È un termine della filosofia morale di Kant, dove sta ad indicare il carattere dell'azione morale.

Verblendung accecamento o abbaglio.

Verblendungszusammenhang contesto d'accecamento.

Verdinglichung/Hypostasis reificazione. *Hypostasis* viene dal greco *uphistanai* mettere sotto, e dal sostantivo *upostema* sostegno, fondamento. Viene sottesa la sostanza, laddove c'è un reticolo di rapporti. Allora la reificazione è quel processo attraverso cui

l'astratto, che c'è solo come un momento dell'intero, si pone come cosa, dimenticando l'operazione soggettiva dell'astrarre, senza cui non sarebbe. Cfr. *Seiendes*.

verdrängen rimuovere; *unterdrücken* reprimere.

Vereinzelung/Individuation individuazione. Cfr. però *Besonderung*.

verewigen/perpetuieren eternare.

Verfahren/Methode metodo.

verfemen/relegieren proscrivere.

Verflochtenheit intreccio. Il termine, che rinvia alla sfera del lavoro artigianale prediletta da Heidegger, simula l'apparenza d'immediatezza del mediato. D'altra parte l'intreccio è un'immagine per la compenetrazione dei poli della dialettica. Cfr. *Gefüge*.

verflüchtigen/sublimieren sublimare, volatilizzare.

Vergängnis o *Vergänglichkeit* (332) caducità. È un termine anch'esso d'origine benjaminiana, che riassume il senso della storia in epoca barocca. Questa conosce la storicità solo come il decadere delle cose naturali, come la loro mortalità. Cfr. *Hinfälligkeit*.

vergegenständlichen reificare. Come *verdinglichen*.

verhalten zu + D obbligare, esortare ecc.

Verneinung/Negation negazione. È da un punto di vista rigoroso l'atto formale della soggettività, nel quale viene secolarizzato il *Bilderverbot* (394) o divieto delle immagini della tradizione ebraica. Non è un atto facoltativo, ma ciò che permette alla verità di apparire. Anche per Adorno, come per Heidegger, la verità appare nel suo nascondimento, che è però prodotto dalla funzione critica del pensiero. Cfr. *Zeitkern*.

Versagung frustrazione, *Entsagung* (19) rinuncia.

verschlüsseln/chiffrieren cifrare. Con i prefissi rispettivamente *ent-* e *de-* (179) decifrare.

Verselbständigung/Emanzipation emancipazione. *Emanzipieren* (381).

versenken (sich) sprofondare, liquefarsi, immergersi. È uno dei verbi che indicano la posizione passiva, fenomenologica della coscienza rispetto all'oggettività.

verstellen precludere, come *verbauen* (103), ma *sich ver-stellen* (95) simulare.

Verwandschaft/Affinität affinità. Acquista rilievo nell'ambito di una concezione mimetica della conoscenza.

verweilen/insistieren insistere, indugiare. *Insistenz* (42,62). *Der verweilende Blick* (38) è quello sguardo insistente, che ha la pazienza di fare l'esperienza della cosa, anziché incasellarla sbrigativamente nei suoi schemi d'ordine. In parallelo allo sguardo insistente o indugiante c'è poi la *nachhaltigere Reflexion* (189) degli idealisti, che è una riflessione più sostenuta o prolungata dei semplici atti identificanti. – *Einst-weilen* (218) momentaneamente, per ora; *zuweilen* talvolta, come *zuzeiten* (262)/ *temporär* (219).

verweisen rimandare. Come altri verbi, quali *deuten* (266), *hinausweisen* (112), *bekunden*, assolve la funzione di segnale.

verzeichnen/registrieren registrare. È uno dei verbi fisiognomici come *sich anbidden, aufzeichnen* ecc.

Vielfalt varietà.

Vielheit pluralità. Compare nella tavola kantiana delle categorie. *Das Viele* (18) il plurimo. – *e Vielen* i molti (310).

Vorgängigkeit/Priorität priorità. *Vorgängig* prioritario (22) o anteriore.

Vorrang/Primat primato. Nell'espressione *Vorrang des Objekts* (185), primato dell'oggetto, si esprime un duplice primato. In un primo caso esso indica semplicemente il primato delle condizioni materiali d'esistenza, cosa che non dovrebbe essere, ed è dunque un primato ironico; in un altro invece esprime l'asimmetria esistente nel rapporto di mediazione reciproca tra soggetto e oggetto, giacché potremmo dire, per esprimerci classicamente, che il soggetto è la

ratio cognoscendi dell'oggetto, mentre il soggetto è la *ratio essendi* dell'oggetto. L'oggetto non può essere pensato via dal soggetto, il soggetto invece sí.

wälzen/rollen avanzare rotolando. *Abwälzen* (298) / *überrollen* (335) rotolare su, e *fort-wälzen* (314) / *hinwegrollen* (174) rotolare via, danno all'universale astratto l'immagine di un macigno che gli uomini non possono sollevare e che nei suoi spostamenti, che possono essere solo un rotolare, schiaccia ciò che incontra. *Plattwälzen* (95) appiattare, richiama *nivellieren* (92) livellare.

wäre sarebbe, fosse o potrebbe essere. Il congiuntivo II o della possibilità, che nelle forme regolari dei verbi è identico al passato remoto indicativo, con il quale non va assolutamente confuso, viene preferibilmente usato al posto dell'indicativo, per dare un senso di irrealtà a ciò che viene asserito, per preservarlo dalla reificazione inerente al linguaggio in quanto tale. Infatti il non identico non è un ente, ma un *desideratum* della filosofia.

Weisung/Mandat mandato.

Wesens (eigenen) / sui generis di tipo proprio.

Widerspruchsprinzip principio di contraddizione. Leggi *Prinzip vom (ausgeschlossenen) Widerspruch* ovvero principio della contraddizione esclusa.

Witz ironia; *vor-witzig* (69) saccente; *Aber-witz* (94) follia.

Zeitkern nucleo temporale. Riferita alla verità l'espressione compare in W. Benjamin, da cui Adorno l'ha mutuata. Cfr. BENJAMIN, *Das Passagen-werk*, Frankfurt am Main 1982, V/1, p. 578 [trad. it. *I «passages» di Parigi* cit., p. 518]. Comunque, secondo Adorno, già in Hegel, e per altri versi anche in Kant, questa concezione viene prefigurata nel concetto di negazione determinata, purché venga separata dalla concezione dello spirito assoluto quale totalità completamente rischiarata.

Zergliederung smembramento.

Zerlegung scomposizione.

Zerstückelung parcellizzazione.

Zug/Tendenz tendenza, caratteristica.

zuordnen correlare, coordinare.

zurichten normalizzare o conformare nel senso di *zurechtmachen*, aggiustare. *Zurechtstutzen* (298) è una variante.

zurücknehmen (sich) ritrattare. *Selbstzurücknahme* autoritrattazione (ME, 194).

Zurüstung/Armatuur (144) etichettatura o armatura. Il verbo *zurüsten* letteralmente è approntare qualcosa per uno scopo. In questo senso esso esprime il senso dell'attività umana quale quello di rendere l'ente conforme al progetto umano, dandogli appunto una etichetta o parvenza di stabilità, che esso non ha, ma che è necessaria ai fini della sua manipolabilità.

Zusammenhang/Kontext contesto, rapporto, relazione, nesso, legame, concatenazione.

zuspitzen/pointieren puntare, acuire.

Zwangsläufigkeit /Automatismus automaticità.

¹ Cfr. i saggi di T. W. ADORNO, *Über den Gebrauch von Fremdwörter e Wörter aus der Fremde*, in *Noten zur Literatur*, GS, vol. XI, Frankfurt am Main 1984.

² Richiamandosi alla *Dialettica dell'illuminismo* egli parla di una «teoria estetica della formazione riuscita dell'io», cfr. *Foucault und Adorno – Zwei Formen einer Kritik der Moderne*, in *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt am Main 1990, p. 90.

³ Riferito da R. TIEDEMANN in G. SCHOLEM, *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt am Main 1983, p. 214.

⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag 1976, vol. III/1, p. 20.

Il libro

Apparsa per la prima volta in Germania nel 1966, e qui ripubblicata in una nuova traduzione, la *Dialettica negativa* di Adorno non è solo uno dei grandi classici del pensiero del Novecento; è anche un libro che non ha perso, a quasi quarant'anni dalla sua prima edizione, il suo potenziale critico e la sua forza di provocazione. Vera e propria summa del pensiero adorniano, nella quale l'autore vedeva il compimento del lavoro teorico di una vita, la *Dialettica negativa* è un testo filosofico a tutto tondo, che non si ritrae di fronte a nessuna delle grandi questioni con le quali si è misurata la tradizione intellettuale dell'Occidente. Alla critica inflessibile e puntigliosa dell'ontologia di Heidegger, dei suoi intenti restaurativi e delle sue complicità con il potere, da cui l'opera prende le mosse, fa riscontro un denso percorso analitico, nel quale Adorno si confronta con le questioni centrali della teoria della conoscenza, con i temi della libertà, della storia, e infine della metafisica intesa come interrogazione intorno al senso ultimo del nostro essere al mondo. Il lavoro di scavo sulle contraddizioni che la grande tradizione filosofica (da Kant a Hegel, da Heidegger a Wittgenstein) non è riuscita a sciogliere non conduce a soluzioni preconfezionate, ma non approda neppure al nichilismo o al disfattismo della ragione. Al contrario: nei nodi irrisolti del pensiero traspare il carattere antagonistico e inconciliato del mondo degli uomini; soffermandosi presso le contraddizioni e le fratture che lo attraversano, la dialettica negativa testimonia che l'esistente non esaurisce lo spazio del possibile. E mantiene aperta quella dimensione della critica che costituisce, secondo Adorno, la vocazione irrinunciabile della filosofia.

L'autore

Theodor W. Adorno (1903-69) è stato uno dei maestri della Scuola di Francoforte. Tra le sue opere pubblicate presso Einaudi ricordiamo: *Minima moralia* (1954, 2003), *Filosofia della musica moderna* (1959, 2002), *Dialettica dell'illuminismo* (in collaborazione con M. Horkheimer, ultima edizione 2010), *Introduzione alla sociologia della musica* (1971), *Terminologia filosofica* (1975), *Beethoven* (2001), *Immagini dialettiche* (2003). Nel 2005 Einaudi ha inoltre pubblicato *Mahler*, nel 2006 *Metafisica*, nel 2008 *Wagner*, nel 2009 *Teoria estetica*, nel 2010 *Stelle su misura* e nel 2012 *Note per la letteratura*.

- Dello stesso autore

- Dialettica dell'illuminismo
- Beethoven
- Introduzione alla sociologia della musica
- Filosofia della musica moderna
- Immagini dialettiche
- La scuola di Francoforte (con Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock)
- Minima moralia
- Mahler
- Metafisica
- Terminologia filosofica
- Wagner
- Teoria estetica
- Dialettica dell'illuminismo (con Max Horkheimer)
- Stelle su misura
- Note per la letteratura